С—Ф
3—56

Museum of Russian Culture
SAN FRANCISCO

8784

D. Tschizewsky

В.В. ЗЁНЬКОВСКІЙ

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ И ЕВРОПА

критика европейской культуры у русскихъ мыслителей

YMCA PRESS
PARIS

B. G.

09.2

С93-1689

Дорогому P. J. Christen
на добрую память и
с искренней благодарностью
от автора
1934 10/VII Niederlehmen

С—ф
9-56

40. 0932

В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ
И
ЕВРОПА

D. Tschubow

Museum of Russian Culture
SAN FRANCISCO

критика
европейской культуры
у русскихъ мыслителей

YMCA PRESS
PARIS

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА
ГА РФ
Инв. № Г-Ф1689

Printed in France

ПРЕДИСЛОВІЕ.

4 года назадъ, по иниціативѣ сербской писательницы, Исидоры Секуличъ, я напечаталъ въ сербскомъ журналѣ «Nova Europa» *рядъ очерковъ подъ общимъ названіемъ «Критика европейской культуры у русскихъ мыслителей». Эти очерки писались для сербской публики, мало знакомой съ различными теченіями русской мысли, — но когда они появились затѣмъ въ видѣ отдѣльной книжки, изданной той же редакціей* «Nova Europa», *мнѣ приходилось не разъ слышать пожеланіе, чтобы они появились на русскомъ языкѣ. Я и самъ отчетливо сознаю все возрастающую актуальность затронутой мною темы: въ русскомъ обществѣ, — и не только въ эмиграціи, но повидимому и въ самой Россіи, — какъ то особенно сосредоточенно и напряженно ставится нынѣ вопросъ о смыслѣ и цѣнности европейской культуры, о «путяхъ Россіи» и о взаимоотношеніи Россіи и Европы. Различные мотивы опредѣляютъ напряженность этой темы, различныя рѣшенія связываются съ ней, но самая тема не снимается, а скорѣе заостряется и углубляется. Не слѣдуетъ, конечно, придавать особаго значенія патетическимъ попыткамъ разорвать связь Россіи и Европы, но слѣдуетъ всячески при-*

вѣтствовать остроту въ постановкѣ самаго вопроса, ибо въ тѣ рѣшающіе годы, въ какіе мы живемъ, формируется и слагается путь будущей Россіи. Онъ еще закрытъ для насъ,— но нѣтъ для насъ иного участія въ опредѣленіи и раскрытіи его, какъ до конца, съ полной правдивостью и со всей трезвостью анализа отдать себѣ отчетъ въ томъ, что принесли намъ годы нашей катастрофы. Не должно бояться самой остроты и рѣзкости въ постановкѣ коренныхъ вопросовъ; въ частности, благочестивый испугъ «старовѣровъ западничества» передъ лицомъ смѣлыхъ и рѣшительныхъ (хотя бы во многомъ м пристрастныхъ) постановокъ вопроса о Россіи и Европѣ свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что великія потрясенія нашихъ дней не затронули въ нихъ основъ ихъ міровоззрѣнія. Всѣ вопросы должны быть поставлены во всей глубинѣ и серьезности, — самыя основы историческаго и общественнаго міровоззрѣнія должны быть пересмотрѣны съ полной безстрашностью.

Вопросъ объ взаимоотношеніи Россіи и Европы принадлежитъ несомнѣнно къ числу тѣхъ, которые требуютъ такого безстрашнаго пересмотра. Самая актуальность темы «Россія и Европа» не есть особенность только нашего времени; вопросъ этотъ давно уже всталъ во всей своей серьезности и трудности, давно привлекаетъ къ себѣ вниманіе русскихъ мыслящихъ людей, — но, конечно, никогда еще этотъ вопросъ не ставился съ такой силой и такой, можно сказать, «общедоступностью», какъ нынѣ. Давно уже смущала русское сознаніе проблема взаимоотношеній Россіи и Европы, и вотъ мы, по волѣ исторіи, стоимъ нынѣ на самой высокой точкѣ въ этомъ движеніи

мысли, — въ насъ и черезъ насъ вопросъ не столько осознается, сколько уже р ѣ ш а е т с я. Именно это обстоятельство и создаетъ ему такую чрезвычайную остроту въ наше время, — недаромъ оно отмѣчено крайнимъ развитіемъ двухъ противоположныхъ теченій.

Воспроизвести все то, что передумала по этому вопросу русская мысль хотя бы въ XIX вѣкѣ, совершенно невозможно по отсутствію подготовительныхъ работъ, по невозможности до конца изслѣдовать возникающіе здѣсь вопросы, за недоступностью того или иного матеріала. Однако, и въ той формѣ, въ какой нынѣ я могу представить русскому читателю свою книгу, мнѣ представляется она нужной и своевременной. Я отчетливо сознаю неполноту книги, и хотя матеріалы, которыми я могу располагать, уже почти совсѣмъ исчерпаны, а все же много вопросовъ остается или незатронутыми или не до конца обслѣдованными. Я рѣшаюсь все же выпустить въ свѣтъ мою книгу, не теряя надежды, что мнѣ удастся въ будущемъ дополнить и углубить нѣкоторые вопросы, оставшіеся неразработанными. Я старался по возможности меньше говорить отъ себя, по возможности меньше давать общихъ и широкихъ характеристикъ, но, конечно, я не могъ вполнѣ избѣжать этого.

Въ задачу мою не входитъ характеристика того, какъ въ русскомъ сознаніи ставилась вообще тема о Россіи и Европѣ: я имѣю въ виду лишь часть этой темы — а именно, критику европейской культуры у русскихъ мыслителей. Самое ограниченіе работы именно такими рамками часто встрѣчало препятствіе не только въ сплетеніи отрицательнаго и положительнаго отношенія къ Европѣ,

но и въ томъ, что очень часто критика европейской культуры переходитъ у насъ въ критику культуры вообще. Русскій руссоизмъ еще не дождался своего изслѣдователя, а между тѣмъ онъ образуетъ одно изъ значительнѣйшихъ теченій въ развитіи русской мысли. Но, несмотря на постоянный соблазнъ и даже внутреннюю необходимость выходить за предѣлы поставленной мною темы, я по возможности всюду старался держаться въ ея предѣлахъ.

Въ томъ небольшомъ объемѣ, какимъ я располагалъ для настоящей книги, мнѣ особенно трудно было одновременно соблюдать хронологическую и идейную послѣдовательность въ изложеніи. Мнѣ хотѣлось по возможности выдвинуть на первый планъ все, что было исторически значительно и дѣйственно въ отношеніи затронутой мною темы, а это неизбѣжно привело къ ослабленію исторической перспективы и даже въ отдѣльныхъ случаяхъ въ ея выпаденію, — но въ предѣлахъ небольшой книги это, повидимому, неизбѣжно.

Я старался быть возможно болѣе объективнымъ и надѣюсь, что не совершилъ ни одной грубой ошибки въ этомъ отношеніи, но въ то же время я не закрываю отъ читателя своего пониманія проблемы, ибо оно какъ разъ сложилось у меня на основѣ историческаго ея изученія.

Глава I.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНІЕ. ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX ВѢКА.

Проблема Запада тревожила и привлекала къ себѣ вниманіе русскихъ людей еще тогда, когда Западъ былъ религіозно единымъ и не былъ еще потрясенъ реформаціей. Западъ тогда былъ весь и во всемъ «латинскимъ» для русскаго сознанія, — и эта религіозная характеристика его, не закрывавшая, конечно, національно политическихъ и культурныхъ особенностей отдѣльныхъ народовъ, доминировала все же надъ ними и почти непереходимой стѣной отдѣляла Русь отъ Запада. Реформація, разбившая религіозное единство Запада, невольно смягчила въ глазахъ русскихъ людей эту картину и даже какъ бы приблизила къ намъ тѣхъ , кто вмѣстѣ съ русскими былъ противъ «латинянъ». Религіозная выдержанность и неагрессивность протестантовъ уже въ XVII вѣкѣ устраняютъ крупнѣйшее затрудненіе въ общеніи съ Западомъ, и то, что дѣлалось тогда въ Москвѣ, уже имѣвшей у себя «нѣмецкую слободу»,

было предвѣстникомъ грядущаго обращенія къ Западу.*) Въ этомъ отношеніи необходимо отмѣтить, что отдѣленіе старообрядцевъ проходило не только по линіи церковныхъ споровъ, но и по линіи всей культурной психологіи: въ старообрядчество уходила Русь, вѣрная не только религіозному, но и культурному прошлому, не хотѣвшая никакихъ новшествъ ни въ Церкви ни въ жизни. Церковная и культурная неуступчивость не были только зловѣщимъ симптомомъ замыканія въ самихъ себѣ, но въ нихъ съ полной уже ясностью выступаетъ мотивъ «самобытности», творческій замыселъ раскрытія и историческаго проявленія «своего».

Судьбы исторіи все же вели Россію на Западъ, и Петръ Великій, какъ это уже стало совершенно безспорно для историковъ, лишь завершилъ и утвердилъ тотъ процессъ приближенія къ Западу и общенія съ нимъ, который начался еще до него. Какъ ни суровы и ни грубы были пріемы, съ помощью которыхъ Петръ вводилъ русскихъ людей въ міръ западной культуры, но дальнѣйшій историческій процессъ показалъ, что Петръ взялъ вѣрный путь, что развитіе Россіи неизбѣжно ставило на очередь вопросъ о взаимоотношеніи съ Западомъ, съ его культурой, съ его жизнью. Можно спорить о томъ, что бы случилось, если бы Петръ иначе осуществилъ свой замыселъ, но въ свѣтѣ того, какъ шло развитіе русской культуры въ XVIII-XX вѣкѣ, совершен-

*) См. обзоръ главнѣйшихъ фактовъ, сюда относящихся въ новой работѣ академика С. Ф. Платонова. «Москва Западъ въ XVI и XVII вѣкѣ». 1925.

но ясно, что проблема Запада не случайна для Россіи, что въ ея путяхъ встрѣча эта съ Западомъ была неизбѣжна и необходима.

XVIII вѣкъ даетъ намъ картину такого увлеченія Западомъ, что съ полнымъ правомъ можно говорить, что русская душа попала въ «плѣнъ» Западу*). Еще первое поколѣніе молодыхъ людей, отправляемыхъ заграницу, оставалось чуждо Западу, но уже второе, вкусивъ его жизни, почти все не захотѣло возвращаться на родину: уже тогда въ сущности могла быть пущена въ ходъ фраза, принадлежащая Иванушкѣ (въ «Бригадирѣ» Фонвизина): «тѣло мое родилось въ Россіи, но духъ мой принадлежитъ коронѣ французской». По мѣрѣ расширенія знаній о Европѣ, по мѣрѣ роста просвѣщенія, культъ Запада не только не ослабѣвалъ, но становился лишь глубже и вліятельнѣе. Необыкновенно поучительна въ этомъ отношеніи фигура Н. М. Карамзина; погружаясь въ его «Письма русскаго путешественника» вы непосредственно чувствуете, какое очарованіе имѣла тогда Европа въ глазахъ русской молодежи, русскаго общества. Невольно приходитъ въ голову сравненіе Карамзина съ Герценомъ, тоже пережившимъ въ юности глубочайшее увлеченіе Западомъ, его идеями, его замыслами. До нашихъ дней сохранилось это увлеченіе Западомъ именно у юношества (по вѣрному выраженію В. П. Боткина въ одномъ его письмѣ «для русскаго человѣка все европейское имѣетъ таинствен-

---

*) Картина эта, въ широкой перспективѣ, очень ярко написана у Алексѣя Веселовскаго въ книгѣ «Западное вліяніе въ новой русской литературѣ».

ное обаяніе»), и типы молодежи, не знавшей очарованія Запада, были у насъ рѣдки. Этотъ фактъ, въ свое время обобщенный (не безъ преувеличенія) Достоевскимъ въ извѣстной его формулѣ — «у насъ, русскихъ, двѣ родины: Россія и Западная Европа», — имѣетъ чрезвычайное значеніе для пониманія нашей культурной психологіи; извѣстная неустранимость его не разъ раздражала носителей антизападническаго настроенія, начиная отъ славянофиловъ и кончая фанатическимъ отталкиваніемъ отъ Запада въ наши дни. Но въ XVIII вѣкѣ эта психологія только слагалась, постепенно захватывая и подчиняя себѣ все болѣе широкіе слои русскаго общества.

Однако, въ томъ же XVIII вѣкѣ замѣтны начатки и иного отношенія къ Западу. Уже самое знакомство съ Западомъ расслаивало изначальное отношеніе къ нему: одни народы съ его культурой и жизнью привлекали къ себѣ больше другихъ и тѣмъ выдвигали почву для оцѣнки болѣе глубокой и тщательной , чѣмъ это было въ началѣ. Но помимо этого, сама западная культура была такъ многообразна, что, увлекаясь одними ея сторонами, русскіе люди неизбѣжно становились въ критическое отношеніе къ другимъ. Самымъ яркимъ и исторически дѣйственнымъ проявленіемъ этого можетъ служить та двойственность, которая осталась и до нынѣ, перемѣнивъ лишь форму и содержаніе, но сохранивъ неизмѣнно свой основной смыслъ: для однихъ Западъ оказался близокъ и дорогъ своимъ «просвѣщеніемъ», своей внѣшней культурой, своимъ движеніемъ къ свободѣ. То, что выступило въ исторіи западно-европей-

ской культуры, какъ «духъ Просвѣщенія», и что обнимаетъ очень сложную «новую» психологію западноевропейскаго человѣчества, куда входитъ и раціонализмъ и сентиментализмъ, свободолюбіе и культъ революціи, исканіе «естественной» и «разумной» религіи и религіозное бунтарство, широкій гуманизмъ и откровенный эгоцентризмъ, — все это слагалось въ законченную систему, отмѣченную вѣрой въ человѣка, въ прогрессъ, въ возможность перестройки жизни на разумныхъ началахъ, все это антиисторично, предпочитаетъ эволюцію революціи, всегда приковано къ землѣ и обвѣяно въ то же время творческимъ оптимизмомъ.... Этотъ «духъ Просвѣщенія» нельзя оторвать отъ всей технической культуры Запада и русскіе люди уже въ XVIII вѣкѣ плѣнялись именно этой стороной Запада. Кто былъ духовно скуднымъ, тотъ не шелъ дальше внѣшней подражательности, но для болѣе глубокихъ натуръ за внѣшнимъ блескомъ западной жизни открывалась иная, болѣе существенная и болѣе захватывавшая сторона — та самая, о которой такъ восторженно говорилъ впослѣдствіи Иванъ Карамазовъ («дорогое кладбище»...).

Но и другое услышала русская душа на Западѣ — отозвались на его духовныя исканія, на его внутреннюю, страстную жажду соединить съ земнымъ небесное, на его подлинный моральный паѳосъ, чуждавшійся внѣшняго успѣха и тосковавшій о чистотѣ и святости: такъ родилось русское масонство. Въ немъ впервые оформилось иное умонастроеніе; любовь къ Западу и тѣсное смыканіе съ нимъ совершенно были чужды увлеченію внѣшней жизнью Запада и его «освободитель-

ными » идеями. Шварцъ, Новиковъ, И. П. Тургеневъ, И. В. Лопухинъ, И. С. Гамалѣя, — не буду называть другихъ дѣятелей XVIII вѣка — рисуютъ намъ иное «западничество», чѣмъ это мы имѣемъ въ первомъ случаѣ. Богатая духовная жизнь Запада влекла этихъ «западниковъ» не «духомъ Просвѣщенія», съ которымъ они даже боролись, а совсѣмъ другой ея стороной; «масонство» было лишь внѣшней формой, подъ которой зрѣло религіозное отношеніе къ жизни и проявлялось духовное творчество. Все это пока лишь оформлялось въ XVII вѣкѣ и развернулось въ полной мѣрѣ уже въ XIX вѣкѣ, но и тогда уже обрисовалось два пути на Западъ, два отношенія къ нему. Лишь сравнительно немногіе вмѣщали оба эти умонастроенія — и здѣсь снова приходится помянуть молодого Н. М. Карамзина, съ юношеской восторженностью вбиравшаго въ душу всѣ теченія, всѣ стороны Запада.

Двѣ формы «западничества» сами уже порождали неизбѣжно и критику Запада — ибо въ самой культурѣ Запада русскіе люди находили ее, а съ другой стороны, выбирая между однимъ или другимъ ея направленіемъ, невольно сознавали неудовлетворенность чуждыми ей явленіями западной жизни. Такая «критика» была по существу случайной, обращалась не къ культурѣ Запада въ цѣломъ, обычно относилась къ какому либо отдѣльному народу. Эти черты случайности и ограниченности критическихъ замѣчаній о Западной Европѣ собственно сохранялись очень долго; лишь оформленіе «западничества» и «славянофильства» (въ сороковыхъ годахъ XIX вѣка) сняло эти случайные наскоки и поста-

вило вопросъ объ отношеніи къ Западу по существу. Мы приведемъ дальше нѣсколько образчиковъ такой случайной полемики съ Западомъ, сейчасъ же еще разъ подчеркнемъ, что въ самой западной жизни русскіе люди находили не мало самокритики, и часто знакомство съ такой самокритикой служило поводомъ къ выраженію и собственныхъ мыслей объ этомъ. Такъ, первыя критическія замѣчанія о французской жизни и культурѣ, которыя мы находимъ въ «письмахъ изъ заграницы» Фонвизина, повидимому, были связаны, какъ утверждаетъ кн. П. А. Вяземскій въ своей книгѣ о Фонвизинѣ, съ однимъ французскимъ авторомъ, ѣдко и остро осмѣивавшимъ нѣкоторыя стороны французской жизни, — а именно, Дюкло (Considérations sur les moeurs de ce siecle. См. Кн. П. А. Вяземскій, сочин. т. V, стр. 87 и д.). Однако, не слѣдуетъ и преувеличивать значенія «заимствованій» Фонвизина (если они только были, — ибо то, что сообщаетъ кн. Вяземскій, нельзя считать «доказательствомъ»); вся личность Фонвизина, все его творчество и его духовный путь находятся въ полномъ внутреннемъ согласіи съ его отзывами о Франціи, (которые писались до Французской революціи). Не забудемъ и о Стародумѣ, о насмѣшкахъ надъ подражаніемъ всему французскому въ «Бригадирѣ» (см. выше объ Иванушкѣ); кстати тутъ же упомянуть и о той критикѣ «русскихъ французовъ», какая находила себѣ мѣсто въ сатирическихъ журналахъ того времени, — особенно у Новикова. Тотъ духовный укладъ , какой мы находимъ у Фонвизина, внутренно очень близокъ къ Новиковскому, и въ письмахъ Фонвизина можно видѣть типичную

оцѣнку французской жизни со стороны тѣхъ русскихъ, которые , оставаясь «западниками», (какими собственно всѣ тогда были, если переносить этотъ терминъ въ XVIII вѣкъ*), критически относились къ «просвѣщенію» Европы. Приведемъ нѣсколько мѣстъ изъ писемъ Фонвизина. «Пріѣхалъ я въ Парижъ, сей мнимый центръ человѣческихъ знаній и вкусовъ.... Всѣ разсказы о здѣшнемъ совершенствѣ — сущая ложь». «Внутреннее ощущеніе здѣшнихъ господъ, что они даютъ тонъ всей Европѣ, вселяетъ въ нихъ гордость. Но... надлежитъ отмѣтить, что при неизъяснимомъ извращеніи нравовъ есть у французовъ доброта сердечная. Божество француза — деньги... корыстолюбіе несказанно заразило всѣ состоянія , не исключая самихъ философовъ нынѣшняго вѣка. Воспитаніе.. у французовъ пренебрежено до невѣроятности... все юношество учится, а не воспитывается. Дворянство французское по большей части въ крайней бѣдности, а невѣжество его ни съ чѣмъ не сравнимо... Разсматривая состояніе французской націи, научился я различать вольность по праву, отъ дѣйствительной вольности. Французы, имѣя право вольности, живутъ въ сущемъ рабствѣ». «Пребываніе мое во Франціи, пишетъ въ другомъ мѣстѣ Фонвизинъ, убавило сильно ея цѣну въ моемъ мнѣніи; я нашелъ доброе въ гораздо меньшей мѣрѣ, нежели воображалъ, а худое въ такой большей степени, которой и вообразить не могъ». Характерное признаніе Фонви-

---

*) Это можно дѣлать только съ оговорками, какъ съ оговорками лишь можно говорить о «славянофильствѣ» Болтина или Новикова.

зина о томъ, что въ его воображеніи Франція рисовалась въ яркихъ и радужныхъ краскахъ, съ большимъ правомъ можетъ быть распространено не только на его современниковъ. Во всякомъ случаѣ, у Фонвизина замѣтно подлинное разочарованіе во Франціи. «Ни въ чемъ въ свѣтѣ я такъ не ошибался, читаемъ въ одномъ его письмѣ, какъ въ мысляхъ моихъ о Франціи. Радуюсь сердцемъ, что я ее самъ видѣлъ, и что не можетъ уже никто разсказами своими мнѣ импозировать... Славны бубны за горами — вотъ прямая истина!» Интересно отмѣтить еще одинъ мотивъ въ письмахъ Фонвизина, впослѣдствіи съ такой силой зазвучавшій у Достоевскаго. «Если казнятъ кого нибудь несчастнаго, читаемъ въ одномъ письмѣ, и палачъ хорошо повѣситъ, то публика апплодируетъ битьемъ въ ладоши палачу точно такъ, какъ въ комедіи актеру. Не могу никакъ сообразить того, какъ нація чувствительнѣйшая и человѣколюбивая можетъ быть такъ близка къ варварству».

Это еще не обличенія, это только первыя въ русской литературѣ горестныя недоумѣнія человѣка, ѣхавшаго въ Западную Европу съ самыми свѣтлыми представленіями о ней, это первыя проявленія разочарованія въ Европѣ. Кн. Вяземскій, въ своей книгѣ о Фонвизинѣ (Соч. т. V), находитъ у него «неумѣренность въ выраженіяхъ, оскорбительную рѣзкость въ сужденіяхъ, желчь и даже изступленіе». Въ свѣтѣ того, что впослѣдствіи писали русскіе наблюдатели о Европѣ, самый отзывъ кн. Вяземскаго гораздо въ большей степени можетъ быть признанъ «неумѣреннымъ въ выраженіяхъ». Въ письмахъ Фонвизина есть много правды, много тон-

С-Ф 1689

кихъ замѣчаній и наблюденій*), есть даже начатки общей критики европейской цивилизаціи — эта критика направляется и противъ внѣшняго просвѣщенія (см. напр. письмо о Лейпцигѣ) и противъ автономной, внѣрелигіозной морали (въ письмахъ изъ Франціи).

Конечно, все это было еще случайно, разрозненно, оставалось безъ вліянія, такъ что говорить объ историческомъ значеніи этой частной переписки Фонвизина такъ же трудно, какъ и преувеличивать историческое значеніе той критики «вольтеріанства», какая раздавалась въ то время со стороны масоновъ. Все это были или случайныя или еще пока поверхностныя реакціи, до настоящей критики Европы еще далеко, однако, въ свѣтѣ всего, что впослѣдствіи выдвинула русская мысль, и эти бѣглыя замѣтки любопытны.

По существу проблема Европы впервые встала передъ русскимъ сознаніемъ благодаря французской революціи. Ей долго не придавали большого значенія, или отдѣлывались случайными репликами (необыкновенно характерны въ этомъ отношеніи «Письма русскаго путешественника» Карамзина, — въ нихъ время отъ времени касается Карамзинъ французской революціи, но скользитъ мимо или ограничивается какой либо сентенціей, — лишь значительно позже Карамзинъ напи-

---

*) Приведемъ любопытное мѣсто изъ писемъ Фонвизина изъ Италіи, свидѣтельствующее о тонкости его религіознаго воспріятія Запада — я имѣю въ виду письмо его о службѣ у папы: «Папская служба, пишетъ онъ, есть не что иное, какъ обожаніе самого папы, даже обрядъ поклоненія отъ твари Создателю довольно гордъ: не папа приходитъ къ престолу причащаться, но, освятивъ Св. Дары, несутъ ихъ къ нему на тронъ, а онъ навстрѣчу къ нимъ ни шагу не дѣлаетъ».

салъ о французской революціи свои знаменитыя патетическія строки, которыя сочувственно цитировалъ впослѣдствіи Герценъ; мы приводимъ ихъ ниже*).

Въ «Перепискѣ московскихъ масоновъ XVIII вѣка», изданной Барсковымъ, мы найдемъ любопытное свидѣтельство того, какъ постепенно случайныя и отдѣльныя замѣчанія о французской революціи смѣняются тревожной думой. Еще въ 1790 году И. В. Лопухинъ довольно спокойно говоритъ о томъ, что «духъ ложнаго свободолюбія сокрушаетъ многія въ Европѣ страны», какъ бы между прочимъ, отмѣчаетъ, что «гнѣвъ Божій обрушился на Францію» (письмо отъ 10/VI 1791 г.), а въ письмѣ отъ марта 1792 г. онъ уже пишетъ: «у насъ всѣ занимаются французской революціей... таковы плоды новомодной философіи! Мой другъ, я часто, размышляя, скорблю, предвидя страшныя послѣдствія». Мѣсяцемъ позже тотъ же Лопухинъ пищетъ: «всѣ занимаются состояніемъ несчастнаго ослѣпленнаго французскаго народа и злодѣйствами ихъ тирановъ»; А. М. Кутузовъ (масонъ) писалъ немного позже: «новые XVIII

*) Вотъ типичный отрывокъ изъ письма отъ 28/VIII 1791 г. изъ Берна: «Встрѣтился я съ графомъ д'Артуа... онъ недуренъ собой и хочетъ показаться веселымъ, но въ самыхъ его улыбкахъ видно стѣсненное сердце. Такія то перемѣны бываютъ въ жизни человѣчества». Эта меланхолическая сентенція не содержитъ въ себѣ и намека на будущія размышленія Карамзина.

Еще характеріѣе другое замѣчаніе Карамзина въ его письмахъ, гдѣ онъ скорбитъ, что «французы нынѣ думаютъ о революціи, а не о памятникахъ любви и нѣжности». Карамзинъ не только избѣгалъ говорить о темныхъ сторонахъ тогдашней эпохи, но онъ мало и примѣчалъ ихъ; лишь позднѣе со всей горечью пережилъ онъ французскую революцію.

вѣка каннибалы.... Что я назвалъ Францію обитательницей каннибаловъ, сіе ни мало не излишне».

Дѣйствіе французской революціи на русскіе умы было очень продолжительнымъ, какъ это видно изъ исторіи русской журналистики — эта тема долго еще тревожила различныхъ людей. Мы найдемъ даже у Державина отзвуки этихъ впечатлѣній; вотъ характерныя строки у него о Франціи:

«Отъ философовъ просвѣщенія,
Отъ лишней царской доброты
Ты пала въ хаосъ развращенія
И въ бездну вѣчной срамоты»...

Изученіе того, какъ отразилась французская революція въ русской журналистикѣ конца XVIII и начала XIX вѣка, еще не сдѣлано, и мы приведемъ лишь нѣкоторыя данныя, очень однако характерныя.

Въ 1795 году Карамзинъ въ «перепискѣ Меліадора къ Филарету» впервые въ русской литературѣ обобщилъ и выразилъ горестное удивленіе русскихъ людей передъ событіями, совершавшимися во Франціи. Очень характерно здѣсь то, что для Карамзина, какъ и для масоновъ, французская революція имѣла не только мѣстное значеніе, но связывалась уже со всей системой европейской цивилизаціи. «Кто болѣе нашего, пишетъ онъ, славилъ преимущество XVIII вѣка, свѣтъ философіи, смягченіе нравовъ, всемѣстное распространеніе духа общественности, тѣснѣйшую и дружелюбнѣйшую связь народовъ?.. Конецъ нашего вѣка почитали мы концомъ главнѣйшихъ бѣдствій человѣчества и думали,

что въ немъ послѣдуетъ соединеніе теоріи съ практикой, умозрѣнія съ дѣятельностью.... Гдѣ теперь эта утѣшительная система? Она разрушилась въ самомъ основаніи... Кто могъ думать, ожидать, предвидѣть? Гдѣ люди, которыхъ мы любили? Гдѣ плодъ наукъ и мудрости? Вѣкъ просвѣщенія, я не узнаю тебя; въ крови и пламени, среди убійствъ и разрушеній я не узнаю тебя... Сердца ожесточаются ужасными происшествіями, и привыкая къ феноменамъ злодѣяній, теряютъ чувствительность. Я закрываю лицо свое!...»

Эти сильныя искреннія слова (впослѣдствіи сочувственно приведенныя Герценомъ), содержатъ въ себѣ зерно многаго изъ того, что развернулось позднѣе въ критику Европы; пока это былъ лишь взрывъ горестныхъ чувствъ, особенно мучительныхъ для тѣхъ, кто вѣрилъ въ европейское просвѣщеніе. Даже въ 1818 г. Карамзинъ писалъ Дмитріеву: «по чувствамъ останусь республиканцемъ и въ то же время вѣрнымъ подданнымъ русскаго царя». Эта фраза интересна вовсе не для политическихъ возрѣній Карамзина, ибо увлеченіе идеей республики, по позднѣйшему комментарію Герцена («слово республика имѣло у насъ нравственный смыслъ»), далеко выходило за предѣлы чисто политической сферы и было связано съ общей вѣрой въ торжество разума въ историческомъ движеніи, съ вѣрой въ возможность построить жизнь на началахъ раціональныхъ . Этотъ то историческій оптимизмъ , эта вѣра въ просвѣщеніе и прогрессъ и были потрясены у русскихъ людей французской революціей; первыя сомнѣнія въ цѣнности са-

мыхъ основъ европейской жизни выросли именно отсюда. Правда, долгое время они всплывали случайно, не связывались всегда со всей системой европейской жизни, обрушиваясь преимущественно на Францію, но отсюда именно побѣжали первыя тяжелыя думы о Западѣ.

Событія во Франціи продолжали и дальше тревожить многихъ русскихъ людей; даже слабая журналистика того времени даетъ намъ рядъ характерныхъ отсвѣтовъ того, какъ ставился вопросъ о Европѣ въ русскомъ сознаніи. Любопытно отмѣтить, какъ явленіе, которое будетъ встрѣчаться намъ на протяженіи всего XIX вѣка — это политическіе мотивы въ критикѣ Европы, той или иной ея страны. Политическая вражда какъ бы пріоткрывала то, что оставалось незамѣтнымъ и невліятельнымъ до этого, — такъ было преимущественно въ отношеніи къ Франціи, но сказывалось и въ оцѣнкѣ Англіи и Германіи. Быстрое возвышеніе Наполеона, первыя неудачныя столкновенія русскихъ съ нимъ, наконецъ, война 1812 года, — все это внутренно освобождало какія то давнія мысли и давало поводъ къ ихъ высказыванію. Они, конечно, тонутъ въ общей исторической картинѣ, удѣльный вѣсъ ихъ исторически былъ ничтоженъ, но собирая ихъ одну за другой, мы видимъ, какъ случайная и слабая въ началѣ тема постепенно становится все болѣе устойчивой и мощной, овладѣвая все новыми и новыми людьми. У одного изъ замѣтныхъ дѣятелей эпохи Александра I, Мартынова, въ журналѣ «Сѣверный Вѣстникъ» (1804—5 г.) мы читаемъ характерныя строки, указывающія на направленіе умовъ тѣхъ временъ: «привыкли уже мы

слышать нареканіе, что просвѣщеніе въ наши времена произвело на Западѣ страшныя неустройства...»*) Въ 1808 году возникаетъ ежемѣсячный журналъ «Русскій Вѣстникъ», впервые, во имя патріотизма, настойчиво проповѣдующій возвращеніе къ основамъ жизни предковъ — это уже сказываются итоги той критики, которая дискредитировала обаяніе западной культуры. Въ извѣстной борьбѣ Шишкова противъ «порчи» русскаго языка, по справедливому замѣчанію одного изслѣдователя, «подъ личиной филологическихъ разсужденій» ставились общіе вопросы — относительно западнаго просвѣщенія. Въ 1813 г. Шишковъ писалъ своему другу: «вы знаете, какъ господа Вѣстники и Меркуріи (журналы 1803 — 4 г.) противъ меня возстали... они упрекали меня, что я хочу ниспровергнуть просвѣщеніе и всѣхъ обратить въ невѣжество. Тогда они могли вопіять... и я долженъ былъ поневолѣ воздерживаться; но теперь я бы окунулъ ихъ носомъ въ пепелъ Москвы и громко имъ сказалъ: вотъ, чего вы хотѣли!» Съ послѣдними словами Шишкова, развивающимъ всю ту же критику французской революціи, полезно сопоставить слова Карамзина, написанныя, впрочемъ, раньше: «революція объяснила идеи, мы увидѣли, что гражданскій порядокъ священенъ даже въ самыхъ мѣстныхъ или случайныхъ своихъ недостаткахъ... что всѣ смѣлыя теоріи ума... должны остаться въ книгахъ». Вотъ отчего въ галломаніи — противъ которой такъ сражались Ростопчинъ,

---

*) Заимствую эту цитату, какъ и рядъ другихъ, изъ книги П я т н и ц к а г о, «Изъ исторіи нашего литературнаго и общественнаго развитія» т. 2-й.

Шишковъ и др., видѣли опасность и для Россіи; по замѣчанію Пятницкаго «патріотизмъ журнала «Демокритъ» (1815 г.), взявшаго подъ свою защиту Шишкова, выражался единственно въ брани на Европу и въ особенности на французовъ.» Изданная въ 1817 году отдѣльнымъ изданіемъ рѣчь Директора Университетскаго Пансіона Прокоповичъ Антонскаго (она была произнесена еще въ 1798 г. и затѣмъ нѣсколько разъ перепечатывалась), заключала въ себѣ такія строки, прямо относившіяся къ Франціи: «Ахъ, время, время почувствовать, что просвѣщеніе безъ чистой нравственности и утонченія ума, безъ обогащенія сердца есть злѣйшая язва, истребляющая благоденствіе не единыхъ семействъ, но и цѣлыхъ народовъ». Въ тѣ же годы (1816—18) въ «Пантеонѣ славныхъ россійскихъ мужей» проводилась та идея, что «высокая мораль французской философіи была первой причиной двадцатипятилѣтняго во всемъ мірѣ кровопролитія». Эти выпады противъ французской революціи не закончились тогда; мы не разъ еще будемъ встрѣчаться съ отзвуками этихъ настроеній, имѣвшихъ большое вліяніе на оцѣнку Запада у русскаго общества. Можно вообще сказать, что политическіе мотивы въ критикѣ Запада, столь впослѣдствіи существенные въ оппозиціи Н. Я. Данилевскаго, И. С. Аксакова, отчасти и въ наши дни уже тогда дѣйствовали въ виду реакціи противъ французской революціи.*)

Общее критическое отношеніе къ Западу, какъ бы

*) Напомнимъ кстати о и страстныхъ обвиненіяхъ противъ Франціи и французской революціи, воскресшихъ у Лермонтова въ его стихотвореніи «Послѣднее новоселье».

открывавшееся всѣмъ тѣмъ отзвукомъ, какой остался въ русскомъ обществѣ отъ французской революціи, получило для себя богатый матеріалъ въ томъ широкомъ знакомствѣ съ Западомъ, которое приняло особенно крупные размѣры въ войнѣ съ Наполеономъ, перенесенной на поля Запада. Правда , это же знакомство дало и другіе результаты — оно сказалось въ ростѣ интереса къ западной жизни, въ усилившемся вліяніи литературныхъ, соціальныхъ, политическихъ идей, — собственно лишь теперь стала складываться настоящая психологія и идеологія нашего западничества. Но надо имѣть въ виду, что ближайшее знакомство широкихъ массъ русскаго общества съ западной жизнью освобождало ихъ отъ обаянія, которое исходило отъ этой невѣдомой Западной Европы и которое такъ хорошо донынѣ передаютъ наивныя и восторженныя замѣчанія Карамзина въ его «Письмахъ русскаго путешественника». Для русской мысли все больше создается возможность приглядѣться къ Западу въ его обычной, будничной

Хотя по своей темѣ это стихотвореніе связано съ той поэтической легендой о Наполеонѣ, которая сложилась въ 30-е и 40-е годы, но мотивы реакціи противъ французской революціи вновь появились у Лермонтова. Вотъ знаменитыя его строки:

Мнѣ хочется сказать великому народу:
Ты жалкій и пустой народъ!
Ты жалокъ потому, что вѣра, слава, геній,
Все, все великое, священное земли,
Съ насмѣшкой глупою ребяческихъ сомнѣній
Тобой растоптано въ пыли.
Изъ славы сдѣлалъ ты игрушку лицемѣрья,
Изъ вольности — орудье палача.
И всѣ завѣтныя отцовскія повѣрья
Ты имъ рубилъ, рубилъ съ плеча...

жизни. Все больше находится людей , объѣхавшихъ всю Европу и вернувшихся домой — не только физически, но и духовно: создается возможность к р и т и к и е в р о п е й с к о й к у л ь т у р ы, какъ таковой, критики, свободной отъ политической тревоги, непосредственнаго ужаса передъ французской революціей. Мотивы руссоизма, міровой скорби, мотивы ранняго романтизма нерѣдко сплетаются уже съ настоящей критикой итоговъ западной цивилизаціи. Все это, конечно, лишь зачатки того, что зазвучало съ полной силой позже, но безъ нихъ не было бы и этихъ позднѣйшихъ настроеній. Когда мы беремъ даже поэтическія произведенія 20-30 -хъ годовъ, мы найдемъ то галлофобію и германофобію, то развитіе мотивовъ о самобытности русской жизни. Отзвуки этого мы найдемъ даже у Пушкина, напр., въ тѣхъ его строкахъ въ Евгеніи Онѣгинѣ, — гдѣ онъ говоритъ о романахъ,

Въ которыхъ отразился вѣкъ,
И современный человѣкъ
Изображенъ довольно вѣрно —
Съ его безнравственной душой
Себялюбивой и сухой,
Мечтанью преданной безмѣрно,
Съ его озлобленнымъ умомъ,
Кипящимъ въ дѣйствіи пустомъ.»

Эти строки попадали въ тонъ тому историко-культурному скептицизму, который освобождалъ отъ прежней наивной вѣры въ прогрессъ и ставилъ вопросъ о цѣнности культуры — которую у насъ только и знали въ формахъ именно западной культуры. И если въ

1823 году кн. Вяземскій писалъ Жуковскому относительно своихъ литературныхъ издательскихъ плановъ: «будемъ разливать по Россіи свѣтъ европейскій», то какъ разъ именно уже въ эти годы въ Москвѣ формируется теченіе, ставшее историческимъ предвареніемъ будущаго славянофильства. Я имѣю въ виду «Общество любомудрія» (1823), во главѣ съ кн. В. Ф. Одоевскимъ и членами Д. В. Веневитиновымъ, А. И. Кошелевымъ, И. В. Кирѣевскимъ и др. Хотя эта группа лицъ занималась преимущественно философскими вопросами, но находясь подъ чрезвычайнымъ вліяніемъ Шеллинга, любомудры занимались немало вопросами философіи исторіи – и это обращало ихъ взоры къ оцѣнкѣ европейской цивилизаціи и взаимоотношеній Запада и Россіи. Въ нѣмецкой романтикѣ, получавшей тогда могучее вліяніе на русскую молодежь, проблемы философіи культуры ставились часто съ чрезвычайной глубиной и силой, и не случайно въ альманахѣ, который издавался кн. В. Ф. Одоевскимъ и В. Кюхельбекеромъ, — «Мнемозина» (1823-25 г.) борьба противъ пристрастія къ французскимъ идеямъ и популяризація идей нѣмецкой романтики соединялись уже съ призывомъ изучить свою родину. «Московскій Вѣстникъ» (1827-30 г.) продолжаетъ ту же работу, и уже въ ближайшее десятилѣтіе мы видимъ блестящее развитіе темъ, выдвигавшихся любомудрами. Если окончательное выявленіе славянофильства и западничества должно быть отнесено къ 40-мъ годамъ, то въ 30-хъ годахъ будущіе противники еще исповѣдуютъ почти одни и тѣ же идеи, сходясь именно въ постановкѣ и пониманіи проблемъ фи-

лософіи культуры. Руководящей при этомъ идеей являлось возникшее и окрѣпшее на нѣмецкой философской почвѣ ученіе о народности, какъ индивидуальности, ученіе о «призваніи» каждой «исторической» націи: это понятіе подымало вопросъ о смыслѣ тѣхъ или иныхъ историческихъ цикловъ, въ частности, о смыслѣ того, что переживали европейскіе народы, объ итогахъ ихъ развитія и о мѣстѣ Россіи въ ходѣ исторіи. Постановка этого вопроса во всемъ его философскомъ и историческомъ объемѣ занимаетъ всѣ живые умы — именно здѣсь происходитъ новое развитіе критической оцѣнки Запада — она окончательно отрывается отъ конкретной историко-политической почвы, французская революція хотя и остается однимъ изъ главнѣйшихъ фактовъ въ оцѣнкѣ Франціи или всего даже Запада, но всѣ размышленія связываются съ новой философско исторической концепціей. Впервые возникаетъ и отчетливо формулируется проблема «Россія и Западъ» и въ разработкѣ этой проблемы принимаютъ участіе всѣ выдающіеся умы того времени. По свидѣтельству современниковъ именно въ эти годы начались тѣ бесѣды и споры въ кружкахъ — сначала московскихъ, а потомъ и петербургскихъ, изъ которыхъ впослѣдствіи вышло западничество и славянофильство.

Здѣсь не можетъ быть дана подробная характеристика умственной жизни русскаго общества въ 30-хъ годахъ*); мы остановимся лишь на нѣкоторыхъ матеріа-

---

*) Общую характеристику см. напримѣръ; у Сакулина

лахъ, необходимыхъ для пониманія того, какъ развивалась русская мысль въ ея критикѣ Запада. Одинъ изъ сотрудниковъ «Мнемозины» и «Московскаго Вѣстника», примыкавшій довольно тѣсно и къ обществу любомудровъ, В. П. Титовъ, побывавшій въ Германіи, писалъ кн. Одоевскому (1836 г.); «только теперь началъ я практически понимать мысль, безотчетно любимую нами съ дѣтства, — мысль, что Россія назначена служить звеномъ Востока съ Западомъ». Западъ — дряхлый старикъ, замѣчаетъ Титовъ и тутъ же набрасываетъ общую характеристику Запада. «Европейскія убѣжденія, пишетъ онъ, не полны , холодны, шатки. Европейское общественное устройство основано на взаимномъ недовѣріи гражданъ между собой и къ Правительству... Бѣда нашего вѣка — хлопотливость; ему недостаетъ — созерцательности. Самое наше просвѣщеніе увязло въ діалектикѣ, цифрахъ и химическихъ разложеніяхъ». Любопытно тутъ же указать, что еще въ 1830 году въ статьѣ «Обозрѣніе русской словесности за 1829 годъ» И. В. Кирѣевскій высказываетъ ту же мысль о призваніи Россіи — ибо не только судьбы Россіи, но и судьбы всей Европы зависятъ отъ нашего просвѣщенія. По мнѣнію И. В. Кирѣевскаго, на вершинахъ европейскаго просвѣщенія находятся пока лишь Англія и Германія (здѣсь Кирѣевскій вмѣстѣ съ другими очень низко оцѣниваетъ Францію), но ихъ внутренняя жизнь, достигшая послѣдней стапени развитія, пріостановилась: во всей Европѣ царитъ какое-то «оцѣпененіе»—

(кн. В. Ф. Одоевскій, т. I-II), у Анненкова (Очерки и воспоминанія т. III).

и лишь Сѣв.-Американскіе Штаты и Россія одни не участвуютъ въ этомъ «всеобщемъ усыпленіи». (Замѣтимъ тутъ же , что въ философско историческихъ концепціяхъ того времени проблема Америки вообще ставилась очень часто...) Издатель «Телескопа» Надеждинъ, помѣщая въ журналѣ (1832 г.) переводъ одной англійской статьи, предваряетъ ее словами: «помѣщаемъ сію... исповѣдь современнаго европеизма, глубоко чувствующаго свое внутреннее растлѣніе и заслуженныя бѣдствія».

Наиболѣе интереснымъ и характернымъ для тридцатыхъ годовъ является то, что писалъ и печаталъ въ то время кн. Одоевскій. По справедливому замѣчанію П. Н. Сакулина (т. II, 426), изъ всѣхъ любомудровъ «одинъ кн. Одоевскій въ тридцатыхъ годахъ былъ наиболѣе способенъ служить живой связью между двумя поколѣніями». Дѣйствительно, и весь кружокъ Станкевича и тѣ, кто стоялъ внѣ его, во многомъ примыкали тогда къ Одоевскому; къ его позиціи, еще свободной отъ рѣзкихъ крайностей, которыми открывались въ журналистикѣ («Маякъ», «Московитянинъ») 40-е годы, въ это время примыкали почти всѣ крупные дѣятели той эпохи.

Подходя къ опредѣленію «духа времени», Одоевскій рѣзко характеризуетъ матеріализмъ, крайнее развитіе погони за наслажденіями, ростъ войнъ: духовныя начала утратили свою силу надъ одряхлѣвшимъ старымъ міромъ и Америкой. Перебирая отдѣльныя страны, Одоевскій даетъ мрачную характеристику ихъ. Франція находится въ «безпрестанномъ нервическомъ припадкѣ», видимо дряхлѣетъ и клонится къ упадку; общее направленіе англійской жизни и культуры, отмѣ-

ченное торжествомъ промышленности и разсчетливости, онъ считаетъ «унизительнымъ для человѣческаго достоинства». Въ Америкѣ, достигнувъ величайшаго государсвеннаео и частнаго богатства, не знаютъ другого наслажденія, кромѣ денегъ. Затѣмъ Одоевскій высказываетъ мысль, которую раздѣляли и которой вдохновлялись тогда почти всѣ русскіе мыслители, — а именно, что спасеніе для Европы — въ Россіи: «Западъ еще ожидаетъ Петра, который привилъ бы къ нему стихія славянскія»; «обрусѣвшая Европа, по его мысли, какъ новая стихія, оживитъ старую одряхлѣвшую Европу». «Есть вѣрные признаки, читаемъ дальше*), невольнаго стремленія Запада къ Сѣверу-Востоку; это стремленіе невольно, но вырабатывается самимъ Западомъ». «Будетъ русское завоеваніе Европы, но духовное , ибо одинъ русскій умъ можетъ соединить хаосъ европейской учености», читаемъ тутъ же. Сакулинъ удачно сопостовляетъ съ этими мыслями Одоевскаго статью А. А. Краевскаго (Лит. Прибавл. къ Рус. Инвал. 1837 г.): «Европа, писалъ Краевскій, жаждетъ освѣжительнаго обновленія, которое возбудило бы въ ея сердцѣ прежнюю энергію ;напрасно старается она уничтожить одну за другой формы своей общественной жизни... тщетно ожидаетъ обновленія и отъ своей науки... Сама Европа глубоко чувствуетъ свое безсиліе, лучшіе ея умы ожидаютъ какого то огромнаго переворота во всемъ образованномъ мірѣ». Россія, стоявшая пока въ сторонѣ, полная свѣжихъ силъ, въ своемъ развитіи должна будетъ дѣлить-

*) Лучшій обзоръ матеріала (Психологическія замѣтки и др. отрывки Одоевскаго) у Сакулина.

ся своей жизнью съ Западомъ, который нечувствительно будетъ принимать въ себя новые, доселѣ чуждые ему элементы и обновляться ими». Необходимо напомнить читателю, что какъ разъ въ 1836 году появилось знаменитое письмо Чаадаева, остро ставившее вопросъ о цѣнности западной культуры и пустотѣ («свѣжести» какъ выражались другіе авторы) русской жизни. Чаадаевъ касался въ своемъ письмѣ самаго жгучаго для того времени вопроса — о соотношеніи Запада и Россіи. «То, что Чаадаевъ говоритъ о Россіи, писалъ въ 1836 г. Одоевскій Шевыреву, я говорю о Европѣ — и наоборотъ», — и на сторонѣ Одоевскаго были собственно тогда всѣ.

Особый интересъ представляетъ сборникъ статей, изданныхъ Одоевскимъ, подъ названіемъ «Русскія Ночи». Хотя самая книга вышла въ 1844 г.*), но изслѣдователь Одоевскаго справедливо замѣчаетъ, что именно здѣсь «весь Одоевскій тридцатыхъ годовъ**). Въ предисловіи къ «Русскимъ Ночамъ» Одоевскій писалъ: «читатель найдетъ здѣсь довольно вѣрную картину той умственной дѣятельности, которой предавалась московская молодежь 20-30-хъ годовъ». Въ другомъ мѣстѣ Одоевскій пишетъ: «Эпоха, изображенная въ «Русскихъ Ночахъ», есть тотъ моментъ XIX вѣка, когда Шеллингова Философія перестала удовлетворять искателей истины.» Въ эпилогѣ къ «Русскимъ Ночамъ» мы находимъ яркое выраженіе того умонастроенія, которое слага-

*) Новое изданіе «Русскихъ Ночей» вышло въ 1913 г. («Путь»).

**) Сакулинъ II, стр. 202; см. также и «Психологич. замѣтки» (выборки изъ которыхъ частью были приведены выше) т. I. 437.

лось въ отношеніи вопроса о Западѣ и Россіи. Одинъ изъ участниковъ діалоговъ — Фаустъ — такъ излагаетъ мысли своихъ друзей (самъ Одоевскій — прим. на стр. 342 — указываетъ, что здѣсь изложена доктрина славянофильства: «горькое и странное зрѣлище видимъ мы на Западѣ. Науки, вмѣсто того, чтобы стремиться къ единству.... раздробились въ прахъ летучій, общая связь ихъ потерялась, нѣтъ въ нихъ органической жизни; старый Западъ, какъ младенецъ, видитъ одни части, одни признаки — общее для него непостижимо и невозможно; частные факты, второстепенныя причины скопляются въ безмѣрномъ количествѣ, — ученые отказались отъ всесоединяющей силы ума человѣческаго... наука погибаетъ. Въ искусствѣ давно уже истребилось его значеніе; поэтъ потерялъ свою силу, свою вѣру въ самого себя — и люди ему не вѣрятъ... искусство погибаетъ. Религіозное чувство... погибаетъ. Осмѣлимся же выговорить слово, которое можетъ быть теперь многимъ покажется страннымъ и черезъ нѣсколько времени — слишкомъ простымъ — Западъ гибнетъ!» На возраженіе одного изъ собесѣдниковъ, что это все «вздоръ», — ибо еще никогда не была такъ внѣшне богата , могуча Европа: «сила ея вещественная такова, что весь міръ преклоняется передъ Западомъ», Фаустъ уже отъ себя говоритъ: «я хочу согласиться съ тобой, что мнѣніе моихъ друзей о Западѣ преувеличено, я собственно не вижу въ немъ признака близкаго паденія», но тутъ же добавляетъ: «я буду нѣсколько невѣжливѣе моихъ друзей — они характеръ настоящей эпохи назвали синкретизмомъ, а я осмѣлюсь сказать, что ея характеръ просто

л о ж ь, какой еще не бывало въ прежней исторіи міра». Тему о лжи въ современной жизни Фаустъ развиваетъ съ чрезвычайной силой и горячностью: ложь, по его мнѣнію, проникаетъ всюду — и въ личныя и въ общественныя отношенія, ложь приросла къ современному человѣку, который лжетъ даже самому себѣ. Изъ длинной тирады Фауста (стр. 350-355) приведемъ нѣсколько обличеній. «Въ представительныхъ государствахъ, говоритъ онъ, только и рѣчи, что о волѣ народа, о всеобщемъ желаніи (Volonté générale Руссо), — но всѣ знаютъ, что это желаніе только нѣсколькихъ спекулянтовъ. Говорятъ: общее благо, — но всѣ знаютъ, что дѣло идетъ о выгодѣ нѣсколькихъ купцовъ или, если угодно, акціонерныхъ компаній... Куда идутъ эти почтенные мужи? — въ далекія страны для просвѣщенія полудикихъ? Какой подвигъ самоотверженія — но ничуть не бывало: дѣло лишь въ томъ, чтобы сбыть бумажные чулки нѣсколькими дюжинами больше — это всѣ знаютъ и, конечно, и сами миссіонеры.. Журналистъ до истощенія силъ увѣряетъ въ своемъ безпристрастіи, но всѣ его читатели хорошо знаютъ, что во вчерашнемъ засѣданіи акціонерной компаніи журналу опредѣлено быть того мнѣнія, а не иного... Одинъ мой знакомый говоритъ въ шутку: «Что за льстецъ этотъ Б. — въ глаза льститъ безъ малѣйшаго стыда; но что будешь дѣлать, — знаю, что лжетъ, а пріятно!» Въ этихъ немногихъ словахъ вся характеристика вѣка.» Съ этими словами кстати сопоставить страстныя строки одного изъ діалоговъ (Ночь вторая): «что мы видимъ: внѣ общества безконечныя войны, самое безнравственное изъ престу-

пленій, наполняютъ страницы человѣческой исторіи; внутри общества · превращеніе всѣхъ законовъ Провидѣнія, холодный порокъ, холодное искусство, горячее, живое лицемѣріе — и безстыдное безвѣріе во все, даже въ совершенствованіе человѣка». «Прислушайся, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, къ самимъ западнымъ писателямъ,*) приглядись къ западнымъ фактамъ, прислушайся къ крикамъ отчаянія, которые раздаются въ современной литературѣ... Я говорю о литературѣ, какъ объ одномъ изъ термометровъ духовнаго состоянія общества, · и этотъ термометръ показываетъ: неодолимую тоску, господствующую на Западѣ, отсутствіе всякаго вѣрованія, надежду безъ упованія, отрицаніе безъ всякаго утвержденія.» Страстное , напоминающее Руссо и предвосхищающее иногда Герцена, изобличеніе лжи и неправды въ экономическомъ и соціальномъ строѣ Европы выражено въ дальнѣйшемъ у Фауста съ чрезвычайной силой. «О, ложь безстыдная, позорная!», восклицаетъ онъ въ итогѣ своихъ филиппикъ.

Но еще излагая мысли своихъ друзей о Европѣ, Фаустъ говорилъ о роли Россіи въ спасеніи Европы: «Не одно тѣло должны спасти мы, но и д у ш у Европы. Мы поставлены на рубежѣ двухъ міровъ: протекшаго и будущаго; мы новы и свѣжи; мы не причастны преступленіямъ старой Европы; передъ нами разыгривается странная, таинственная драма, которой разгад-

---

*) Въ одномъ изъ діалоговъ (3) Одоевскій передъ тѣмъ излагалъ мнѣніе одного изъ экономистовъ — Шевалье объ итогахъ современной цивилизаціи Европы и Америки (стр. 91-2).

ка, можетъ быть, таится въ глубинѣ русскаго духа... Можетъ быть не нашему поколѣнію принадлежитъ это великое дѣло: мы еще слишкомъ близки къ зрѣлищу, которое было передъ нашими глазами, мы еще надѣялись, мы еще ожидали прекраснаго отъ Европы... мы еще раздѣляемъ ея страданія, мы еще не уединились въ свою самобытность — но... девятнадцатый вѣкъ принадлежитъ Россіи!» Тотъ же Фаустъ въ концѣ эпилога говоритъ уже отъ себя: «Чудна была работа Запада и породила дѣла дивныя; Западъ произвелъ все, что могли произвести его стихіи — но не болѣе; въ безконечной, ускоренной дѣятельности, онъ далъ развитіе одной и заглушилъ другія. Потерялось равновѣсіе, и внутренняя болѣзнь Запада отразилась въ смутахъ толпы и въ темномъ, безпредметномъ недовольствѣ высшихъ его дѣятелей. Чувство самосохраненія дошло до эгоизма и враждебной предусмотрительности противъ ближняго; потребность истины исказилась въ грубыхъ требованіяхъ осязанія и мелочныхъ подробностяхъ... потерялось чувство любви, чувство единства, даже чувство силы, ибо исчезла надежда на будущее; въ матеріальномъ опьяненіи Западъ... топчетъ въ грязь тѣхъ великихъ своихъ мыслителей, которые хотѣли бы остановить его безуміе». И вновь звучатъ у Одоевскаго мотивы, уже указанные нами раньше: «чтобы достигнуть полнаго гармоническаго развитія основныхъ общечеловѣческихъ стихій,—Западу не хватаетъ другого Петра, который привилъ бы ему свѣжіе, могучіе соки Славянскаго Востока. Чуетъ Западъ, читаемъ дальше, приближеніе славянскаго духа, пугается его, какъ наши предки пугались Запада, —

но не бойтесь, братья по человѣчеству! Нѣтъ-разрушительныхъ стихій въ славянскомъ Востокѣ — узнайте его, и вы въ томъ увѣритесь; вы найдете у насъ часто ваши же силы, сохраненныя и умноженныя, вы найдете и наши собственныя силы, вамъ неизвѣстныя... вы увѣритесь, что существуетъ народъ, котораго естественное влеченіе — всеобъемлющая многосторонность духа...*)

Не слѣдуетъ видѣть въ кн. Одоевскомъ славянофила. Ему не были, правда, чужды мотивы славянофильства, онъ былъ большимъ защитникомъ русской самобытности, вѣрилъ, какъ мы видѣли, въ великую миссію Россіи, но какъ и сами еще славянофилы въ тѣ годы (30-е), онѣ не отдѣлялъ Россію отъ Западной Европы, не училъ о томъ, что пути ея развитія идутъ иначе, чѣмъ на Западѣ — онъ самъ характеризовалъ славянофильство, какъ «ультра славянизмъ». Замотинъ удачно характеризуетъ основныя идеи Одоевскаго въ это время, какъ универсализмъ, что по существу можетъ быть сближаемо лишь съ идеей всечеловѣческаго служенія Россіи у Достоевскаго.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Тридцатые годы еще не знали тѣхъ острыхъ разногласій, какіе выдвинулись въ слѣдующее десятилѣтіе, — но именно потому, что тогда существовало духовное единство, двѣ центральныхъ идеи того времени, идея народности и идея особой миссіи Россіи въ міровой исторіи — остались общими и для раннихъ славянофиловъ и для

---

*) Въ другомъ мѣстѣ (стр. 420 Прим.) Одоевскій говоритъ о стихіи «всеобщности или лучше — всеобнимаемости» у русскихъ, какъ бы предвосхищая формулу Достоевскаго о «всечеловѣчествѣ»:

раннихъ западниковъ. То, что было посѣяно въ двадцатыхъ годахъ и развивалось въ духовной атмосферѣ тридцатыхъ годовъ, различно проявилось лишь въ сороковыхъ годахъ, но мы еще убѣдимся въ томъ, что несмотря на рядъ принципіальныхъ различій, у дѣятелей сороковыхъ годовъ было глубокое родство, съ теченіемъ времени выступившее даже еще съ большей силой и ясностью. Для характеристики же тридцатыхъ годовъ остановимся еще немного на одномъ изъ крупнѣйшихъ представителей западничества въ то время — на Бѣлинскомъ.

Уже для перваго яркаго этюда Бѣлинскаго («Литературныя мечтанія») крайне существенна идея народности. «Каждый народъ, читаемъ мы здѣсь,... играетъ въ великомъ семействѣ человѣческаго рода свою особую, назначенную ему Провидѣніемъ, роль и вноситъ въ общую сокровищницу... свою долю, свой вкладъ; каждый народъ выражаетъ собой одну какую либо сторону жизни человѣчества.*) Важна еще слѣдующая мысль, развивающая первую: «только идя по разнымъ дорогамъ, человѣчество можетъ достигнуть своей единой цѣли; т о л ь к о ж и в я с а м о б ы т н о й ж и з н ь ю, можетъ каждый народъ принести свою долю въ сокровищницу человѣчества». Кончая «Литературныя мечтанія», Бѣлинскій писалъ: «у насъ скоро будетъ с в о е народное просвѣщеніе».

Не менѣе глубоко жилъ тогда Бѣлинскій и другой общей идеей — о «всечеловѣческомъ» призваніи Россіи.

---

*) О распространенности тогда этой идеи см. въ примѣчаніяхъ Венгерова (Собр. сочин. Бѣлинскаго т. I, стр. 417, прим. 23, т. II, стр. 564, прим. 249).

Изъ ряда мѣстъ приведемъ нѣсколько. Въ 1838 г. онъ писалъ: «мы, русскіе — наслѣдники цѣлаго міра, не только европейской жизни... назначеніе Россіи — принять въ себя всѣ элементы не только европейской, но и міровой жизни». Въ другой статьѣ въ тѣ же годы онъ писалъ «мы знаемъ и вѣримъ, что назначеніе Россіи есть всесторонность и универсальность; она должна принять въ себя всѣ элементы жизни духовной, внутренней, гражданской, политической, общественной и принявши, должна самобытно развить ихъ изъ себя». Въ извѣстныхъ статьяхъ о Бородинской битвѣ (1839 г.) мы найдемъ даже рѣзкія антизападническія выходки (онъ говоритъ, напримѣръ, о «непризнанныхъ опекунахъ человѣческаго рода — заграничныхъ крикунахъ» и т.п.), но мы не цитируемъ какъ разъ отсюда ничего — въ виду того, что этотъ періодъ былъ краткимъ и не оставилъ глубокаго слѣда въ творчествѣ Бѣлинскаго — отмѣтимъ лишь его рѣзкіе выпады противъ космополитизма: «Космополитизмъ есть какое то ложное, странное, двусмысленное и непонятное явленіе... человѣкъ, для котораго ubi bene ibi patria, есть существо безнравственное и бездушное, недостойное называться священнымъ именемъ человѣка» (Соч. подъ ред. Венгерова т. IV, стр. 407) — что впрочемъ было и въ другіе періоды его духовной жизни. Въ 1847 году онъ написалъ знаменательныя слова: «безъ національностей человѣчество было бы логическимъ абстрактомъ... Въ отношеніи къ этому вопросу я скорѣе готовъ перейти на сторону славянофиловъ, нежели оставаться на сторонѣ гуманическихъ космополитовъ». Хорошо знавшій Бѣлинскаго П. В. Анненковъ

пишетъ о послѣднемъ годѣ его жизни: «Насколько Бѣлинскій становился снисходительнѣе къ русскому міру, настолько строже и взыскательнѣе относился онъ къ заграничному. Съ нимъ случилось то, что потомъ не разъ повторялось со многими изъ нашихъ самыхъ рьяныхъ западниковъ, когда они дѣлались туристами: они чувствовали себя какъ бы обманутыми Европой».

—.—.—.—.—.—.—. —.— .—.

Убѣжденіе въ необходимости самобытнаго развитія русской жизни и вѣра въ высокое предназначеніе Россіи были какъ бы прелюдіей къ тѣмъ глубокимъ и исторически вліятельнымъ построеніямъ, которыя выросли на этой почвѣ по вопросу о взаимоотношеніи Россіи и Запада. Критика западной культуры возвышается уже до изслѣдованія самыхъ основъ или «началъ ея», какъ выражались славянофилы, — и тѣ, кто развивался духовно въ тридцатые годы, въ дальнѣйшемъ своемъ творчествѣ какъ бы довели до конца основныя идеи, тогда ихъ вдохновлявшія. Новымъ періодомъ въ постановкѣ историческихъ проблемъ оказались уже 50-е годы съ тѣмъ крупнѣйшимъ потрясеніемъ, отъ котораго задрожала вся русская жизнь, а именно — Крымской войной. То, что оформилось въ эти годы, начало новую страницу и въ оцѣнкѣ русской жизни и Запада, въ вопросѣ объ ихъ взаимоотношеніи, но до этого перелома продолжали свое дѣйствіе тѣ мотивы, которые впервые зазвучали въ тридцатыхъ годахъ. Мы остановимся теперь болѣе подробно на Гоголѣ, на раннихъ славянофилахъ, на Герценѣ, — они всѣ какъ разъ принадлежали къ одному и тому же поколѣнію и духовно

развивались какъ разъ въ атмосферѣ тридцатыхъ годовъ. При всемъ развичіи въ содержаніи творчества названныхъ лицъ между ними сохраняется безспорное родство: Гоголь близокъ къ славянофиламъ въ своемъ ралигіозномъ пониманіи исторіи, а къ Герцену близокъ въ глубинѣ и силѣ эстетической оцѣнки современности, а близость во многомъ славянофиловъ и Герцена такъ превосходно была изображена послѣднимъ въ «Быломъ и Думахъ», что не нуждается въ повтореніи.

Глава II.

Н. В. ГОГОЛЬ.

Проблема Запада и западной культуры, хотя и не стояла въ центрѣ вниманія Гоголя, однако всю жизнь занимала его. Связанный въ своихъ исходныхъ взглядахъ съ нѣмецкой романтикой, съ группой «Московскаго Вѣстника» и въ частности съ кн. В. Ф. Одоевскимъ, Гоголь очень рано становится самостоятельнымъ въ своихъ религіозныхъ исканіяхъ, опредѣлившихъ затѣмъ всю его духовную работу — даже почти одинокимъ. Художникъ, мыслитель, религіозно ищущій человѣкъ — жили въ немъ очень интенсивной жизнью, но Гоголю не было дано найти адекватную форму для выраженія его внутренней работы, и — недаромъ послѣдніе десять лѣтъ его жизни отмѣчены какимъ то увяданіемъ его творчества. Задача, передъ которой онъ стоялъ, была такъ грандіозна, что превышала его силы... Въ вопросѣ о Россіи и Западѣ Гоголь началъ высказываться очень рано, а въ повѣсти «Римъ», хотя и напечатанной въ 1841 г., но внутренно выросшей изъ его переживаній въ тридцатыхъ годахъ (см. объ этомъ «Матеріалы» Шенрока), и затѣмъ въ «Выб-

ранныхъ мѣстахъ» онъ договорилъ до конца свои мысли и чувства.

Духовное развитіе Гоголя не нашло до сихъ поръ своего полнаго освѣщенія — въ немъ до сихъ поръ остаются загадки, диссонансы и неясности. Послѣ работы Венгерова о Гоголѣ можно считать окончательно преодолѣннымъ тотъ взглядъ, согласно которому считали Гоголя малообразованнымъ, мало освѣдомленнымъ въ современной ему европейской культурѣ. Венгеровъ доказалъ, что уровень образованности у Гоголя былъ не ниже обычнаго для его времени. Эта реабилитація Гоголя тѣмъ важнѣе, что глубокая самостоятельность и подлинная оригинальность его вовсе не покоились на невѣдѣніи современной философіи и литерутуры. Въ теоретическихъ этюдахъ (а Гоголь всю свою жизнь рядомъ съ художественными произведеніями писалъ тѣ или иныя теоретическія статьи — мыслитель въ немъ не поглощался художникомъ) можно было бы найти, при болѣе детальномъ изслѣдованіи, точки соприкосновенія съ важнѣйшими теченіями духовной жизни Европы, вліявшими на рускую мысль. Правда, сплошь и рядомъ Гоголь знакомился съ ними изъ вторыхъ рукъ, изъ современной журнальной литературы — но тѣмъ поразительнѣе его духовная отзывчивость на эти центральныя идеи его времени, тѣмъ ярче выступаетъ самостоятельность и продуктивность его собственной мысли. Гоголь, какъ мыслитель, еще больше закрытъ отъ насъ его художественнымъ творчествомъ, чѣмъ это можно сказать о Ф. М. Достоевскомъ, а между тѣмъ, какъ показываетъ вся дальнѣйшая исторія русской религіозно-философской мысли, Гоголь вплотную подошелъ къ са-

мымъ основнымъ ея темамъ — недаромъ внутренно къ Гоголю примыкаютъ здѣсь почти всѣ позднѣйшіе русскіе религіозные мыслители: я имѣю въ виду тему объ «оцерковленіи жизни», впервые съ исключительной силою поставленную именно Гоголемъ.*) Безспорно, что Гоголь не сумѣлъ придать своимъ размышленіямъ форму, которая способствовала бы ихъ вліянію; Толстой когда то недаромъ высказалъ мысль, что необходимо было бы переиздать «Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями», выбросивъ тѣ мѣста, которыя задѣваютъ, шокируютъ или просто дѣйствуютъ непріятно на читателя. Въ этомъ замѣчаніи Толстого вѣрно то, что очень немногіе умѣли до сихъ поръ, отбросивъ всѣ неудачныя выраженія въ письмахъ Гоголя, выдѣлить основныя мысли, основное его умонастроеніе. У насъ нынѣ впрочемъ пошло даже въ моду высоко цѣнить Гоголя, какъ «учителя жизни», но и эта поздняя слава, увѣнчивающая религіозныя исканія Гоголя, еще не означаетъ того, что Гоголь понятъ въ самомъ завѣтномъ своемъ: міросозерцаніе Гоголя (а оно у него слагалось или почти сложилось) не нашло донынѣ своего изложенія и истолкованія.

Изъ сложной и духовно очень насыщенной внутренней работы Гоголя мы постараемся извлечь лишь очень небольшую часть ея, — связанную съ проблемой Запада. Не принадлежа ни къ славянофиламъ, ни къ западникамъ, подходя къ проблемамъ культуры иначе, чѣмъ всѣ его современники, Гоголь отдалъ дань в н ѣ ш н е й кри-

*) Для славянофиловъ эта тема совсѣмъ не существенна, лишь у А. С. Хомякова есть кое гдѣ глубокія и цѣнныя мысли въ данномъ направленіи.

тикѣ Запада, но и здѣсь онъ впервые (до Герцена) поднялся до широкихъ обобщеній; но еще важнѣе то, что Гоголь видѣлъ во внутреннемъ мірѣ Запада. Въ этой части своихъ размышленій и построеній онъ очень близокъ къ славянофиламъ, однако, не идетъ такъ далеко, какъ они. Воспріятіе Православія, столь могуче опредѣлявшее и у Гоголя и у славянофиловъ оцѣнку внутренняго міра въ западной культурѣ, все таки было у нихъ неодинаковое. Въ Гоголѣ съ чрезвычайной силой зазвучали ноты глубокаго трагизма, намѣтился мучительнѣйшій антиномизмъ, съ такой силой затѣмъ воскресшій у Достоевскаго, у Розанова, въ новѣйшей богословской мысли, тогда какъ славянофилы остались чужды мотивамъ антиномизма. Нѣкоторая склонность къ стилизаціи, нѣкоторая статичность въ самомъ складѣ религіозной души у славянофиловъ съ достаточной силой отдѣляютъ ихъотъ Гоголя съ его тревогами и исканіями, съ его неумѣніемъ и внутренней невозможностью прикрывать глубочайшія антиноміи, встающія передъ религіозно ищущимъ духомъ.

Гоголь росъ подъ вліяніемъ нѣмецкой романтики и глубоко впиталъ въ себя ея любовь къ средневѣковью, ея поклоненіе античности, ея высокую оцѣнку искусства, наконецъ, ея универсализмъ. Поистинѣ онъ могъ вмѣстѣ съ Достоевскимъ сказать, что у него были двѣ родины — Россія и Западная Европа, — только подъ Западомъ надо разумѣть не современную ему Европу (какъ она, напримѣръ, завладѣла мыслью и мечтой Герцена, Огарева и др.), а весь тотъ духовный міръ, больше прошлый, чѣмъ современный, который нашелъ свое выраженіе въ романтизмѣ — притомъ, преимущественно нѣмецкомъ.

Не случайно то, что Гоголь, попавъ за границу, полюбилъ одну лишь Италію за ея насыщенность искусствомъ, за ея отдаленность отъ внѣшней технической цивилизаціи другихъ странъ. Къ современной Европѣ у Гоголя, еще до поѣздки за границу, уже было нѣкое отвращеніе, и хотя въ этомъ повинны были романтическія настроенія, но и здѣсь съ полной ясностью уже выступаетъ дѣйствительная самостоятельность Гоголя. Гоголь часто близокъ къ отдѣльнымъ романтикамъ, во многомъ приближается къ различнымъ русскимъ писателямъ и мыслителямъ, но все же въ немъ рано проявилась глубокая его оригинальность, выдвигающая его очень скоро въ самые первые ряды.

Эстетическая установка въ оцѣнкѣ современности сказалась у Гоголя уже въ его юношеской поэмѣ (написанной, когда Гоголю было 17 лѣтъ), гдѣ герой уходитъ отъ современности къ античному міру — ибо современность не привлекаетъ и не питаетъ его. Конечно, здѣсь (какъ и во многомъ другомъ) мы имѣемъ дѣло съ чисто автобіографическимъ сюжетомъ: передъ духовными очами Гоголя всегда рисовались далекія прошлыя времена — не одна впрочемъ античность, но и средневѣковье, и это живое и постоянное чувство прошлаго сообщало трезвость и ясность его воспріятію настоящаго. Въ одной изъ очень раннихъ статей (1833 г. — Гоголю тогда было 24 года), посвященной архитектурѣ, находимъ очень характерныя строки: «мнѣ всегда становится грустно, когда я гляжу на новыя зданія, безпрерывно строющіяся, на которыя брошены милліоны, и изъ которыхъ рѣдкія останавливаютъ изумленный глазъ величествомъ рисунка, или своеволь-

ной дерзостью воображенія, или даже роскошью и ослѣпительной пестротой украшенія. Невольно тѣснится мысль: неужели невозвратимо прошелъ вѣкъ архитектуры? Неужели величіе и геніальность больше не посѣтятъ насъ?» Все характерно въ этомъ отрывкѣ: и отрѣшенность отъ жизни, съ которой точно нѣтъ реальной связи, которую т о л ь к о созерцаетъ художественно Гоголь и ничего больше, — и эта потребность найти «величіе и геніальность», и чувство грусти, рождающееся отъ приближенія къ современности... Говоря о модѣ «къ аттической простотѣ», распространившейся въ началѣ XIX вѣка, Гоголь пишетъ: «все что ни строили по образцу древнихъ, все стало носить отпечатокъ мелкости и миніатюрности: узнали искуство связывать и гармонировать между собой части, но не узнали искусства давать величіе всему цѣлому». Всюду господствуетъ принципъ «соразмѣрности», приведшій къ «монотонной правильности», къ утерѣ вкуса къ своеобразію и оригинальности, къ торжеству «разсчетливости» и утерѣ истинной величественности... «Отчего, спрашиваетъ Гоголь, мы, которыхъ всѣ способности такъ обширно развились, которые болѣе видимъ и понимаемъ природу во всѣхъ ея тонкихъ появленіяхъ, — отчего мы не производимъ ничего совершенно проникнутаго такимъ богатствомъ нашего времени?» Творчество уходитъ нынѣ въ мелочи, въ пустяки: «гибнетъ вкусъ человѣка въ ничтожномъ временномъ, тогда какъ онъ былъ бы замѣтенъ въ неподвижномъ и вѣчномъ». Контрастъ съ античностью, съ средневѣковьемъ возвращаетъ мысль Гоголя къ самымъ предусловіямъ творчества, и онъ въ связи съ этимъ указываетъ на то, что въ средніе вѣка была цѣлостная жизнь:

«пламенная, жаркая вѣра устремляла всѣ мысли, всѣ умы, всѣ дѣйствія къ одному». Но «какъ только энтузіазмъ среднихъ вѣковъ угасъ, и мысль человѣка раздробилась и устремилась на множество разныхъ цѣлей, какъ только единство и цѣлость одного исчезли, — вмѣстѣ съ тѣмъ исчезло и величіе». Мы имѣемъ чудный даръ дѣлать все ничтожнымъ, читаемъ мы въ той же статьѣ; вѣкъ нашъ такъ мелокъ, желанія такъ разбросаны, знанія наши такъ энциклопедичны, что мы никакъ не можемъ сосредоточить на какомъ нибудь предметѣ нашихъ помысловъ, и оттого поневолѣ раздроблены всѣ наши произведенія на мелочи и на прелестныя игрушки».

Какъ характерно все это для Гоголя! Въ его страстной и даже пристрастной романтической критикѣ современности на первомъ мѣстѣ стоятъ судьбы искусства — здѣсь заключена для Гоголя та сторона жизни, по которой онъ разгадываетъ ея сокровенную тайну; чисто эстетическій подходъ къ современности останавливаетъ его на общей ея оцѣнкѣ, — ему словно неинтересны, ненужны другія стороны жизни, и самые успѣхи современности для него непріятны передъ лицомъ упадка искусства. Замѣтимъ тутъ же, что здѣсь нѣтъ и намека еще на отдѣленіе Запада и Россіи — Гоголь, хотя обращается къ Западу, но въ сущности говоритъ о современности вообще. За два года до статьи объ архитектурѣ Гоголь написалъ небольшой этюдъ «Скульптура, живопись и музыка», въ которомъ находимъ тѣ же мотивы. Приведемъ ихъ, такъ какъ эти строки чрезвычайно типичны:

«Никогда не жаждали мы такъ порывовъ, воздвигающихъ духъ, какъ въ нынѣшнее время, когда наступаетъ

на насъ и давитъ вся дробь прихотей и наслажденій, надъ выдумками которыхъ ломаетъ голову нашъ XIX вѣкъ. Все составляетъ заговоръ противъ насъ; вся та соблазнительная цѣпь утонченныхъ изобрѣтеній роскоши сильнѣе и сильнѣе порывается заглушить и усыпить наши чувства. Мы жаждемъ спасти нашу бѣдную душу, убѣжать отъ этихъ страшныхъ обольстителей — и бросились въ музыку. О, будь же нашимъ хранителемъ, спасителемъ, музыка! Не оставляй насъ, буди чаще наши меркантильныя души, ударяй рѣзче своими звуками по дремлющимъ нашимъ чувствамъ! Волнуй, разрывай ихъ и гони, хотя бы на мгновеніе, этотъ холодный ужасный эгоизмъ, силящійся овладѣть нашимъ міромъ».

Характерно кончается этотъ этюдъ: «въ нашъ юный и дряхлый вѣкъ послалъ Великій Зиждитель міра могущественную музыку — стремительно обращать насъ къ нему. Но если и музыка насъ оставитъ, что будетъ съ нашимъ міромъ?» Въ этомъ вопросѣ какъ бы сосредоточилось все невѣріе Гоголя въ современность, все глубочайшее его отталкиваніе отъ нея — и вмѣстѣ съ тѣмъ трагическое ея воспріятіе...

Въ 1836 году, послѣ тяжкихъ разочарованій и ударовъ, глубоко взволновавшихъ Гоголя (въ связи съ постановкой «Ревизора»), Гоголь ѣдетъ за границу «развѣять свою тоску». Его письма изъ заграницы очень любопытны, часто придирчивы, пристрастны, но уже здѣсь закладываются первыя живыя впечатлѣнія отъ Запада, которыя по существу отвѣчаютъ его недавней чисто эстетической критикѣ современности. Когда Гоголь попалъ въ Италію, онъ словно попалъ на «родину»: его восторженныя описа-

нія Италіи, ея природы, ея городовъ, остатковъ старины— долгое время заполняютъ его письма. Культъ Италіи продолжался у Гоголя очень долго, но уже въ первыхъ же письмахъ чувствуется, что въ свѣтѣ ильянскихъ впечатлѣній Западная Европа стала рисоваться для Гоголя все тяжелѣе и мрачнѣе: «Вся Европа для того, чтобы смотрѣть, а Италія для того, чтобы жить», читаемъ въ одномъ изъ раннихъ писемъ: «ни за что не рѣшился бы я остаться на житье въ средней Европѣ», читаемъ нѣсколько позже. Еще позже читаемъ восторженныя строки объ итальянскомъ народѣ, о его «пылкой природѣ, на которую холодный, разсчетливый матеріальный европейскій умъ не набросилъ своей узды. Какъ показались мнѣ гадки нѣмцы послѣ итальянцевъ, нѣмцы со своей мелкой честностью и эгоизмомъ»*) «Мысль, которую я носилъ въ умѣ о чудной фантастической Германіи, исчезла когда я увидѣлъ Германію въ самомъ дѣлѣ». Еще позже (въ письмѣ изъ Вѣны въ 1840 г.) читаемъ такія рѣзкія и грубыя строки: «на нѣмцевъ я гляжу, какъ на необходимыхъ насѣкомыхъ во всякой русской избѣ».

Въ 1839-41 г. Гоголемъ была написанъ отрывокъ «Римъ», въ которомъ, какъ показалъ изслѣдователь Гоголя В. И. Шенрокъ, мы имѣемъ очень много личныхъ переживаній Гоголя. Въ «Римѣ» рисуется молодой итальянскій князь, попавшій въ Парижъ — и въ картинѣ Франціи мы встрѣчаемся съ тѣмъ, какъ самому Гоголю рисовалась Франція. Въ одномъ письмѣ по поводу Рима (письмо Шевыреву I-X 1843 г.) Гоголь, хотя и говоритъ, что онъ

*) См. Письма Гоголя (4 тома) изд. Маркса, т. I. 495, также 543.

не «одного мнѣнія со своимъ героемъ», но онъ самъ опредѣляетъ смыслъ своихъ описаній французской культуры такъ: «дѣло здѣсь въ томъ, какого рода впечатлѣніе производитъ строющійся вихрь новаго общества на того, для кого уже почти не существуетъ общества новаго времени (такъ именно хотѣлъ нарисовать Гоголь своего героя, но такимъ онъ былъ и самъ въ гораздо большей степени, чѣмъ его герой).

Молодой итальянскій князь давно порывался побывать въ «настоящей Европѣ»: ея «вѣчное движеніе и блескъ заманчиво мелькали вдали» и привлекали его къ себѣ. Первыя впечатлѣнія отъ Франціи были ошеломляющи, захвативъ итальянца цѣликомъ: особенно сильно подѣйствовалъ не него Парижъ, описаніе котораго въ «Римѣ» донынѣ сохраняетъ свою цѣнность. Молодой итальянецъ погрузился совершенно въ парижскую жизнь, подхваченный ея быстрымъ потокомъ, зачарованный обиліемъ и постоянной смѣной впечатлѣній... «Какъ весело и любо жить въ самомъ сердцѣ Европы, гдѣ, идя, поднимаешься выше, чувствуешь, что ты членъ великаго всемірнаго общества!» — въ такихъ словахъ изображаетъ Гоголь чувства нашего князя. Но прошло четыре года — и начались разочарованія. Князь началъ замѣчать, что «вся многосторонность и дѣятельность его жизни исчезала безъ выводовъ и плодоносныхъ душевныхъ осадковъ»: въ вѣчномъ движеніи и напряженіи парижской жизни ему стала открываться «страшная недѣятельность, с т р а ш н о е ц а р с т в о с л о в ъ в м ѣ с т о д ѣ л ъ» «Вездѣ, во всемъ онъ видѣлъ только напряженное усиліе и стремленіе къ новости... вездѣ почти дерзкая увѣрен-

ность и нигдѣ смиреннаго сознанія собственнаго невѣдѣнія; онъ нашелъ какую то страшную пустоту даже въ сердцахъ тѣхъ, которымъ не могъ отказать въ уваженіи». Гоголь заставляетъ нашего итальянца дойти до конца въ его критикѣ французской жизни, — и вотъ каковы итоги его разочарованій: «увидѣлъ онъ, наконецъ, что при всѣхъ своихъ блестящихъ чертахъ, при благородныхъ порывахъ, при рыцарскихъ вспышкахъ, вся нація была что то блѣдное, несовершенное, легкій водевиль, ею же порожденный. Не почила на ней величественно степенная идея. Вездѣ намеки на мысли, и нѣтъ самыхъ мыслей; вездѣ полустрасти, и нѣтъ страстей; все не окончено, все наметано, набросано, съ быстрой руки: вся нація — блестящая виньетка, а не картина великаго мастера». Эти суровыя строки углубляются въ дальнѣйшемъ общей критикой европейской цивилизаціи — Франція, видимо, взята, какъ наиболѣе яркая представительница. Уже вернувшись въ Италію, глубже почувствовавъ ея величіе, красоту, князь пережилъ очень сильно чуждость для него европейской цивилизаціи. Въ сравненіи съ «величественной, прекрасной роскошью» Италіи - - «какой низкой показалась ему роскошь XIX вѣка — мелкая, ничтожная роскошь.» Передъ лицомъ «незыблемой плодотворной роскоши Италіи, окружившей человѣка предметами, движущими и воспитывающими душу, — какъ низки показались ему нынѣшнія мелочныя убранства, ломаемыя и выбрасываемыя ежегодно безпокойной модой, страннымъ, непостижимымъ порожденіемъ XIX вѣка... — губительницей и разрушительницей всего, что колоссально, величествено, свято! При такихъ раз-

сужденіяхъ невольно приходило ему на мысль: не оттого ли сей равнодушный хладъ, обнимающій нынѣшній вѣкъ, торговый низкій разсчетъ, ранняя притупленность еще не успѣвшихъ развиться и возникнуть чувствъ? Иконы вынесли изъ храма — и храмъ уже не храмъ: летучія мыши и злые духи обитаютъ въ немъ». Уже въ «Римѣ» звучитъ у Гоголя мотивъ, развитіе котораго мы увидимъ позже: Парижъ сталъ для князя «тягостной пустыней»: ощущеніе «пустыни», пока вложенное въ душу князя, станетъ потомъ для самого Гоголя однимъ изъ рѣшающихъ въ его воспріятіи всей европейской современности. Для тѣхъ же годовъ, когда писался «Римъ», характерно не одно разочарованіе въ Европѣ — но и вѣра въ Италію и итальянскій народъ. Князь «чуялъ высшимъ чутьемъ, что не умерла Италія, что слышится ея неотразимое, вѣчное владычество надъ всѣмъ міромъ»; онъ вѣрилъ въ народъ, въ которомъ чувствовалъ «стихіи народа сильнаго, непочатаго, для котораго какъ будто бы готовилось какое то поприще вдали.*) Европейское просвѣщеніе какъ будто съ умысломъ не коснулось его и не водрузило въ грудь ему своего холоднаго усовершенствованія». Ощущеніе «холода» въ европейской жизни — очень раннее, — оно осталось у Гоголя до конца.

Сущность эстетической критики у Гоголя, какъ она вырисовывается передъ нами, можетъ быть выражена такъ: для Гоголя внутреннее опустошеніе Европы связано со

*) Въ тѣ же самые годы въ русской литературѣ такія же надежды и упованія относились какъ разъ къ Россіи.

все ростущей въ ней п о ш л о с т ь ю. Это слово прямо нигдѣ не сказано въ отношеніи къ Европѣ, но торжество пошлости въ современности онъ ощущалъ еще тогда, когда писалъ свои первыя статьи, анализированныя выше, когда горько говорилъ, что «мы имѣемъ чудный даръ дѣлать все ничтожнымъ». Упрекъ Герцена въ духовномъ мѣщанствѣ будетъ звучать сильнѣе и шире — Герценъ имѣетъ въ виду весь духовный обликъ европейской современности. А для Гоголя, въ первой стадіи его критики Европы, особенно мучительно и невыносимо эстетическое паденіе Европы, торжество въ ней всего мелочнаго и ничтожнаго. Но то, что вкладывалось въ упреки о холодѣ, «сжимающемъ современную душу», что проровалось въ замѣчаніи, что въ Парижѣ была «тягостная пустыня» — это было уже началомъ иныхъ переживаній — религіознаго порядка, какъ это съ полной ясностью раскроется изъ дальнѣйшаго. Именно потому непосредственныя впечатлѣнія Гоголя и драгоцѣнны своей подинностью и ненадуманностью.

Въ сборникѣ статей, вышедшемъ въ 1847 году подъ заглавіемъ «Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями», мы находимъ первый набросокъ новаго міровоззрѣнія Гоголя, которое начало у него формироваться еще въ концѣ 30-хъ годовъ и въ полной своей силѣ развернулось уже послѣ выхода 1-го тома Мертвыхъ Душъ» Этотъ первый набросокъ новаго міровоззрѣнія оказался чрезвычайно неудачнымъ по своей формѣ, по незаконченности идей и фомулировокъ и массѣ лишняго, по существу ненужнаго, а часто и двусмысленнаго матеріала, дающаго поводъ для суроваго отверженія всего сдержанія книги. Но если

только стать выше этихъ всѣхъ неудачныхъ и лишнихъ мѣстъ, если перестать «обличать Гоголя (чѣмъ, увы, занимаются даже историки до сихъ поръ) и стараться понять мысли Гоголя, то съ полной силой и изумительной глубиной встаютъ передъ нами новыя его настроенія. Гоголь — первый у насъ пророкъ возврата къ цѣлостной религіозной культурѣ, — пророкъ православной культуры. Здѣсь лежитъ его основная мысль, въ это развернулась и углубилась его картина современности. Здѣсь, конечно, не мѣсто показывать, какъ постепенно слагалась у Гоголя эта идея православнойкультуры, какъ освобождалась она отъ случайныхъ и лишнихъ ассоціацій, затемнявшихъ и для самого Гоголя, а тѣмъ болѣе для его читателей, основную идею. Мы только сосредоточимъ наше вниманіе на новой — уже религіозной критикѣ современности у Гоголя, зачатки чего были отмѣчены выше.

Отмѣтимъ прежде всего перемѣну взгляда Гоголя на искусство. Онъ любилъ его по прежнему, но въ его внутреннемъ мірѣ художника, давноболѣвшаговопросомъ о вліяніи искусства на «хладѣющую» жизнь, окончательно теперь опредѣлился путь искусства. «Нельзя нынѣ служить самому искусству — какъ ни прекрасно это служеніе — не уразумѣвъ его высшей цѣли и не опредѣливъ, зачѣмъ дано намъ искусство: нельзя повторять Пушкина». Нужно помнить то исключительное благоговѣніе, какое питалъ Гоголь къ Пушкину, чтобы почувствовать всю значительность этихъ словъ. Для Гоголя искусство нынѣ является «незримыми ступенями къ хри-

стіанству» — и эта религіозная функція искусства, это религіозное его служеніе не понижаютъ для него цѣнности искусства. Именно здѣсь лежали глубочайшія упованія, если угодно, утопическія надежды Гоголя, и если онъ не говорилъ словами Достоевскаго — «красота спаетъ міръ», то онъ все же глядѣлъ именно въ эту перспективу. *) Вѣра въ преобажающую силу эстетическихъ переживаній была у Гоголя и раньше (ярче всего въ образѣ Андрія въ «Т. Бульбѣ»), но нынѣ искусство освѣщено для него религіознымъ свѣтомъ. Его требованія къ современности становятся увѣреннѣе, чувство художественной отвѣтственности становится серьезнѣе. Ключъ къ рѣшенію задачъ современности беретъ искусство у христіанства — и это ощущеніе преображающей силы Церкви—здѣсь Гоголь предвосхищаетъ идеи Достоевскаго объ «оцерковленіи жизни» — и составляетъ положительную основу всего новаго міровоззрѣнія Гоголя, его пафосъ и его силу. «Церковь, созданную для жизни, мы до сихъ поръ не ввели въ нашу жизнь» — вотъ Leitmotiv всей книги Гоголя: онъ ощущаетъ, какъ основную неправду современности, ея отходъ отъ Церкви, и основной путь онъ видитъ въ возвращеніи къ Церкви и перестройкѣ всей жизни въ ея духѣ. О томъ, что именно Православная Церковь сохранила въ себѣ полноту и чистоту христіанства — объ этомъ убѣжденіи Гоголя скажемъ ниже, сейчасъ же подчеркнемъ лишь его призывъ къ раскрытію с и л ы Церкви. «Говорятъ, что Церковь наша (т. е. православная) без-

*) О теургическомъ пониманіи искусства см. Вл. Соловьева, особенно его рѣчи о Достоевскомъ.

жизненна,—но говорятъ ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; но ложь свою они вывели логически, вывели правильнымъ выводомъ: мы трупы, а не Церковь наша, и по насъ они назвали и Церковь нашу трупомъ». Вотъ еще существенныя мѣста: «Церковь наша должна святиться въ насъ, а не въ словахъ нашихъ. Мы должны быть Церковь наша, и нами же должны возвѣстить ея правду... Для насъ возможно одна лишь пропаганда — жизнь наша. Жизнью нашей должны мы защищать Церковь нашу, которая вся есть жизнь; благоуханіемъ душъ нашихъ должны мы возвѣстить ея истину». Идеалъ церковной культуры, выроставшій изъ самыхъ глубинъ религіозной души Гоголя, для него новымъ свѣтомъ освѣщалъ современность. «Церковь одна въ силахъ, пишетъ онъ, разрѣшить всѣ узлы, недоумѣнія и вопросы наши»; «есть примиритель всего внутри самой земли нашей, который покуда еще не всѣми видимъ — наша Церковь... въ нашей Церкви сохранилось все, что нужно для просыпающагося нынѣ общества. Въ ней кормило и руль наступающему новому порядку вещей — и чѣмъ больше вхожу въ нее сердцемъ, умомъ и помышленіемъ, тѣмъ больше изумляюсь чудной возможности примиренія тѣхъ противорѣчій, которыхъ не въ силахъ теперь примирить Церковь западная... Теперь, когда человѣчество стало достигать развитія полнѣйшаго во всѣхъ своихъ силахъ... Западная Церковь только отталкиваетъ его отъ Христа: чѣмъ больше хлопочетъ о примиреніи, тѣмъ больше вноситъ раздоръ... Въ восточной же Церкви — полный просторъ не только душѣ и сердцу человѣка, но и разуму, во всѣхъ его верховныхъ силахъ».

Что же видитъ религіозно углубленный взоръ Гоголя на Западѣ, какъ нынѣ воспринимаетъ и оцѣниваетъ онъ его культуру? «Всѣ европейскія государства, читаемъ у Гоголя, болѣютъ теперь необыкновенной сложностью всякихъ законовъ и постановленій»: этотъ ростъ правовой регламентаціи жизни, по мысли Гоголя, произошелъ вслѣдствіе того, что всюду (въ жизненныхъ отношеніяхъ) образовались «пустыя мѣста».*) «Всѣмъ становится подозрительнымъ, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, то совершенство, въ которое насъ возвели наша новѣйшая гражданственность и цивилизація... нынѣ, по волѣ Провидѣнія, сталъ повсюду слышаться голосъ неудовлетворенія... Уже раздаются вопли страданій душевныхъ всего человѣчества, которыми заболѣлъ почти каждый изъ нынѣшнихъ европейскихъ народовъ и мечется, бѣдный, не зная самъ, какъ и чѣмъ себѣ помочь. Европѣ пришлось еще труднѣе, чѣмъ Россіи — разница лишь въ томъ, что тамъ никто еще этого не видитъ. Погодите, скоро поднимутся снизу такіе крики — и именно въ тѣхъ, съ виду благоустроенныхъ государствахъ, наружнымъ блескомъ которыхъ мы такъ восхищаемся, что закружится голова у самыхъ знаменитыхъ государственныхъ мужей. Въ Европѣ завариваются теперь повсюду такія сумятицы, что не поможетъ никакое человѣческое средство... Какъ возвратить все на свое мѣсто (т. е. вернуться къ церковной культурѣ)? Въ Европѣ сдѣлать это невозможно: она обольется кровью, изнеможетъ въ напрасныхъ бореньяхъ и ничего не успѣетъ». Въ замѣчательной (заключительной) статьѣ «Свѣтлое Вос-

*) Къ этой глубокой мысли приходитъ и В. В. Розановъ въ своемъ замѣчательномъ «Апокалипсисѣ».

кресеніе» Гоголь пишетъ: «Какъ бы этотъ день (Пасха) пришелся, казалось, кстати нашему девятнадцатому вѣку, когда мысли о счастьѣ человѣчества сдѣлались почти любимыми мыслями всѣхъ; когда обнять все человѣчество, какъ братьевъ, сдѣлалось любимой мечтой молодого человѣка, когда многіе только и грезятъ о томъ, какъ преобразить все человѣчество... когда стали поговаривать даже, чтобы все было общее — и дома и земли! Но есть страшное препятствіе (воспраздновать нынѣшнему вѣку свѣтлый праздникъ),— имя ему — гордость. Обрадовавшись тому, что стало во много лучше своихъ предковъ. человѣчество нынѣшняго вѣка влюбилось въ чистату и красоту свою». Но особенно сильна нынѣ гордость ума. «Умъ для современнаго человѣка — святыня: во всемъ усумнится онъ — въ сердцѣ человѣка, котораго нѣсколько лѣтъ зналъ, въ правдѣ, въ Богѣ усумнится — но не усумнится въ своемъ умѣ. Уже ссоры и брани начались не за какія нибудь права, не изъ за личной ненависти — нѣтъ, не чувственныя страсти, а с т р а с т и у м а у ж е ч а л и с ь*)... Поразительно: въ то время, когда уже начали было думать люди, что образованіемъ выгнали злобу изъ міра, злоба другой дорогой, съ другого конца входитъ въ міръ— дорогою ума... Что значитъ эта власть моды — ничтожной, незначащей, но... котрая изгоняетъ все, что есть лучшаго въ человѣкѣ? Что значатъ всѣ незаконные эти законы, которые въ виду у всѣхъ чертитъ исходящая снизу нечистая сила — и міръ это видитъ весь и, какъ очарованный, не смѣетъ шевельнутся? Что за страшная

---

*) Эту мысль выдвигалъ впослѣдствіи и Достоевскій.

насмѣшка надъ человѣчествомъ?... И ни одного дня не хочетъ провести (въ духѣ святого праздника) человѣкъ девятнадцатаго вѣка! И непонятной тоской уже загорѣлась земля; черствѣе и черствѣе становится жизнь; все мельчаетъ и мелѣетъ — и возрастаетъ только въ виду всѣхъ одинъ исполинскій образъ скуки... Все глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится въ Твоемъ мірѣ!»

Религіозное ощущеніе кризиса культуры ни въ комъ, быть можетъ, не достигало такой силы, какая запечатлѣна Гоголемъ въ послѣднихъ словахъ; трагедію христіанскаго міра онъ переживалъ съ исключительной напряженностью и всю ложь, всю религіозную болѣзнь вѣка ощущалъ съ неповторенной остротой. Уже не пошлость, не измельчаніе современности мучаютъ его, а религіозное ощущеніе нависшей надъ міромъ трагедіи сжигаетъ его душу. «Міръ уже не въ силахъ прямо встрѣтиться съ Христомъ», пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, — и въ этомъ его болѣзнь, его ужасъ.

Гоголю были чужды развернувшіяся уже въ эти годы разногласія между западниками и славянофилами; онъ раздѣлялъ съ послѣдними вѣру въ Россію, въ ея историческую миссію, но трагедія христіанскаго Запада была и его трагедіей. Однако, Западъ былъ дорогъ ему совсѣмъ не тѣмъ, что любили въ немъ западники — онъ глядѣлъ на Западъ религіозными глазами, и смѣшны были Гоголю всѣ указанія на такъ называемые «успѣхи цивилизаціи». Внимательный читатель не разъ отмѣчалъ, вѣроятно, въ приведенныхъ выше цитатахъ борьбу Гоголя съ вѣрой въ такъ называемое «Просвѣщеніе»: его замѣчаніе, что

«человѣчество влюбилось въ чистоту и красоту», какъ разъ и относися къ той «вѣрѣ въ человѣчество», которая образуетъ самую суть «духа Просвѣщенія». Любопытно одно мѣсто въ письмѣ Гоголя къ Бѣлинскому (въ отвѣтъ на его извѣстное письмо): «Вы говорите, что спасеніе Россіи въ европейской цивилизаціи, но какое это безпредѣльное и безграничное слово! Хоть бы вы опредѣлили, что нужно подразумѣвать подъ именемъ европейской цивилизаціи? Тутъ и фаланстьеры и красные и всякіе — и всѣ другъ друга готовы съѣсть и всѣ носятъ такія разрушающія, такія унитожающія начала, что трепещетъ въ Европѣ всякая мыслящая голова и спрашиваетъ поневолѣ: гдѣ наша цивилизація?».

Внѣшній блескъ и внѣшнія «завоеванія» цивилизаціи совершенно не интересуетъ Гоголя и не могутъ закрыть для него основной болѣзни. Уже не эстетическая оцѣнка опредѣляетъ его отношеніе: «нельзя повторять Пушкина», нельзя чисто эстетически воспринимать и расцѣнивать дѣйствительность, должно отдать себѣ строгій отчетъ, куда движется жизнь. Эта религіозная точка зрѣнія и опредѣлила то, какъ воспринималъ Гоголь западную культуру. Необходимо съ достаточной рѣзкостью подчеркнуть именно религіозный смыслъ его критики современности — если ему видѣлась «могила», если ему было «пусто и страшно», то въ его суровыхъ словахъ нѣтъ и тѣни того историческаго натурализма, который такъ часто встрѣчался въ его время и дальше. Гоголь не чувствовалъ естественнаго одряхлѣнія Запада, онъ чувствовалъ лишь религіозную его неправду, его болѣзнь, чувствовалъ трагическую безысходность въ западной жизни — но не

вслѣдствіе изсяканія творческихъ силъ, а вслѣдствіе застарѣлыхъ грѣховъ и религіознаго одичанія. Гоголь, если угодно, зоветъ Европу къ покаянію, но не читаетъ ей отходную — и въ этомъ отношеніи онъ былъ и остался «западникомъ», ибо не отдѣлялъ себя отъ Запада и не отрекался отъ него, а скорбѣлъ и ужасался.

Вмѣстѣ съ тѣмъ Гоголь, какъ славянофилъ, какъ вполсѣдствіи и Герценъ и другіе, вѣрилъ въ особое призваніе Россіи. «Зачѣмъ пророчествуетъ одна только Россія?» спрашиваетъ въ одномъ мѣстѣ Гоголь: «затѣмъ, что она сильнѣе другихъ слышитъ Божію руку на всемъ, что ни сбывается въ ней, и чуетъ приближеніе иного царствія». Эсхатологическія переживанія едва ли не впервые зазвучали въ русской литературѣ у Гоголя, также и ощущеніе приближенія антихриста («Діаволъ выступилъ уже безъ маски въ міръ»). Это чувство конца часто замѣнялось полухиліастическимъ ожиданіемъ новой религіозной культуры — и здѣсь Гоголь отводилъ исключительное мѣсто Россіи («великое поприще, которое никому изъ другихъ народовъ невозможно, возможно одному только русскому народу», читаемъ въ одномъ мѣстѣ). Въ картинѣ будущаго, нарисованной лишь случайными и бѣглыми штрихами, на Россію возлагались Гоголемъ особыя упованія: «праздникъ Свѣтлаго Воскресенія, писалъ онъ, воспразднуется, какъ слѣдуетъ, прежде у насъ, нежелиу другихъ народовъ». Но къ этимъ надеждамъ на Россію не присоединялось у Гоголя никакой гордыни. «Никого мы не лучше, читаемъ тутъ же, а жизнь наша еще неустроеннѣе и безпорядочнѣе, чѣмъ у всѣхъ другихъ».

Гоголь остался непревзойденнымъ въ религіозномъ воспріятіи Запада. Славянофилы, Достоевскій, наши современники глубже, ярче, сильнѣе критикуютъ Западъ съ религіозной точки зрѣнія, но ни въ комъ не было такого глубокого непосредственнаго ощущенія религіозной неправды современности. Конечно, то, что было въ душѣ Гоголя, и о чемъ мы можемъ только догадываться, было глубже, полнѣе, замѣчательнѣе того, что онъ писалъ, — но и въ письмахъ и въ статьяхъ послѣдняго періода Гоголь зоветъ читателя съ исключительной силой къ религіозному воспріятію современности. Уже не философскія концепціи, а живое, непосредственное чувство ложится въ основу критики культуры, критики Запада — и то, что даже у Одоевскаго (беря его въ «Русскихъ ночахъ») было все таки больше умовымъ построеніемъ, у Гоголя впервые выступаетъ, какъ непосредственное воспріятіе жизни. Оттого Гоголь во многомъ религіознѣе глядитъ на современность, чѣмъ даже славянофилы — при всей глубинѣ ихъ богословскихъ идей; одинъ развѣ И. В. Кирѣевскій приближается къ Гоголю въ непосредственности его воспріятія современности. Гоголь первый началъ тему, развитіе которой продолжается въ русской мысли, въ русской душѣ до нашихъ дней, — и эта тема больше обращена къ идеѣ созданія православной культуры, чѣмъ къ критикѣ Запада. Въ глубинѣ положительнаго пафоса лежитъ причина устойчивости и плодотворности религіозной оцѣнки современности. Въ этомъ отношеніи Гоголь остается донынѣ вождемъ и пророкомъ для насъ всѣхъ.

Глава III.

СЛАВЯНОФИЛЫ.

Сороковые годы принесли то знаменательное расщепленіе русскаго духа, которое выразилось въ борьбѣ западниковъ и славянофиловъ. Самыя группировки слагались давно — ибо уже въ XVIII вѣкѣ было два теченія въ русской общественности — а въ XIX вѣкѣ до 40-хъ годовъ ихъ выявленіе шло все ярче и сильнѣе. Однако еще въ 30-хъ годахъ, какъ было указано выше, теченіе, которое позднѣе оформилось, какъ славянофильство, не очень отходило отъ тогдашняго «западничества» — не случайно вѣдь то, что одинъ изъ вождей славянофильства, И. В. Кирѣевскій, назвалъ въ 1829 г. свой журналъ «Европейцомъ». Не отдѣляя себя отъ Европы, но уже все болѣе критически относясь къ ней и все болѣе задумываясь надъ «исторической миссіей» Россіи, будущіе славянофилы (къ нимъ примыкалъ тогда и Бѣлинскій) еще не выдѣлялись въ особую группу. Московскіе и петербургскіе споры закончились, однако, въ началѣ сороковыхъ годовъ объявленіемъ рѣзкой войны между двумя лагерями, — славянофилы стали, если угодно, антизападниками. Однако этотъ моментъ въ ихъ умонастроеніи не былъ основнымъ и рѣшающимъ; славянофилы были лишь убѣжденными защитниками русскаго своеобразія, а сердцевину и творческую основу этого своеобразія они видѣли въ Православіи — и этотъ религіозный моментъ собственно и

отдѣлилъ ихъ окончательно отъ западниковъ. Конечно, славянофильство очень сложно особенно если его излагать какъ «систему», чѣмъ оно собственно не было, — ибо т. наз. старшіе славянофилы (А. С. Хомяковъ, И. В. Кирѣевскій, К. С. Аксаковъ, В. Ф. Самаринъ) все же очень несходны между собой. Но именно сложность славянофильства не позволяетъ сводить его къ одному антизападничеству — моменту вторичному и производному. Собственно у славянофиловъ не было даже особаго «разочарованія» въ Европѣ, хотя и было значительное отталкиваніе отъ нея — и это бросаетъ свой свѣтъ на то, какъ ставилась проблема Европы у нихъ. Основной пафосъ славянофильства лежитъ въ чувствѣ найденной точки опоры — въ сочетаніи національнаго сознанія и правды Православія; съ развитіи этой религіозно національной идеи заключался творческій путь славянофиловъ — и отсюда проистекали и ихъ научно-литературная и общественная и философская позиція — отсюда же опредѣлилось и ихъ отношеніе къ Западу. Вопреки ходячему словоупотребленію, согласно которому антизападничество отождествляется съ славянофильствомъ, какъ разъ можно утверждать, что въ славянофильствѣ, при всей остротѣ и напряженности ихъ критики Запада, антизападничество было не только не ярче (сравнительно съ другими однородными направленіями), но даже постоянно смягчалось ихъ христіанскимъ универсализмомъ, — этой исторической транскрипціей вселенскаго духа, вѣяніе котораго въ Православіи именно они такъ глубоко чувствовали и выражали. Защита русскаго своеобразія и острая, часто даже пристрастная, борьба съ западничествомъ, съ нелѣпымъ

или обдуманнымъ перенесеніемъ на русскую почву западныхъ обычаевъ, идей и жизненныхъ формъ, наконецъ, острое чувство религіознаго единства Запада и невозможность игнорировать религіозное различіе Запада и Россіи — все это вовсе не было антизападничествомъ, а соединялось даже съ своеобразной и глубокой любовью къ нему. Чтобы яснѣе это почуствовать у славянофиловъ, приведемъ для контраста нѣсколько штриховъ именно изъ антизападническихъ выпадовъ, уже тогда раздававшихся.

Въ 1840 г. началъ выходить подъ редакціей С. Бурачка и П. Корсакова журналъ «Маякъ современнаго просвѣщенія и образованія». Хотя этотъ журналъ по своему удѣльному вѣсу никакъ не можетъ быть поставленъ выше третьестепенныхъ изданій, но онъ интересенъ по своимъ антизападническимъ тенденціямъ. Бурачекъ въ одной изъ своихъ статей съ нетерпѣніемъ ждалъ гибели Запада и того времени, когда «на Западѣ, на пепелищѣ царства языческаго(!), царства міра сего, засіяетъ Востокъ». Стремясь къ защитѣ русской самобытности отъ зловреднаго вліянія западного просвѣщенія, «Маякъ» давалъ просторъ яркому антизападничеству. Гораздо мягче, но не менѣе характерна и прославленная статья Шевырева: «Взглядъ Русскаго на современное образованіе Европы», помѣщенная въ другомъ журналѣ, тогда возникшемъ — «Москвитянинѣ» (въ 1841 г.). Еще въ 1830 г., въ письмѣ къ А. В. Веневитинову Шевыревъ писалъ: «я пока преданъ Западу — да безъ него у насъ нельзя быть». Даже свою статью 1841 г. Шевыревъ кончалъ такими словами: «да будетъ же Россія силой хранящей и соблюдающей въ отношеніи Запада, да сохранитъ она на

благо всему человѣчеству сокровища его вѣчнаго прошлаго». Въ этихъ словахъ отразилось то несомнѣнное уваженіе къ Западу, къ его прошлому, которое было у Шевырева, но въ отношеніи къ настоящему Шевыревъ былъ суровъ — хотя онъ, конечно, не радуется тѣмъ «воплямъ отчаянія», которые несутся съ Запада». «Мы примемъ ихъ только какъ урокъ для будущаго, какъ предостереженіе въ современныхъ сношеніяхъ съ изнемогающимъ Западомъ», Однако для Шевырева въ Западной Европѣ уже замѣтны явные признаки вымиранія. «Въ нашихъ искреннихъ, дружескихъ, тѣсныхъ сношеніяхъ съ Западомъ, пишетъ онъ, мы не примѣчаемъ, что имѣемъ дѣло какъ будто съ человѣкомъ, носящимъ въ себѣ злой, заразительный недугъ, окруженнымъ атмосферой опаснаго дыханія. Мы цѣлуемся съ нимъ, обнимаемся, дѣлимъ трапезу мысли, пьемъ чашу чувствъ... и не замѣчаемъ скрытаго яда въ безпечномъ общеніи нашемъ, не чуемъ въ потѣхѣ пира — будущаго трупа, которымъ онъ уже пахнетъ». Это ощущеніе «гніенія Запада» совершенно не то, что мы раньше видѣли у Гоголя, — у Шевырева (и не у него одного) популярная тогда мысль объ «одряхленіи Запада соединялась съ мыслью, что творческая жизнь на Западѣ не только кончилась, но что уже идутъ процессы разложенія; оживленіе для Европы можетъ притти лишь изъ Россіи. Особенно ярко эта послѣдняя мысль въ томъ же журналѣ проводилась Погодинымъ въ его статьѣ «Петръ Великій». Когда Погодинъ былъ заграницей (1839 г.), онъ писалъ въ одномъ письмѣ: «что же вы, европейцы, чванитесь своимъ просвѣщеніемъ? Чего оно

стоитъ, какъ посмотрѣть во внутренность (курсивъ Погодина) Франціи, Англіи, Австріи? Есть блистательный плодъ, другой, третій на этомъ деревѣ, а прочее то что? Поваплённый гробъ!». «Скажите—пишетъ онъ изъ Женевы, за что нашъ вѣкъ называется «просвѣщеннымъ»? Въ какой дикой и варварской землѣ подвержены люди большимъ несчастьямъ, нежели внутри Европы?». У Погодина однако бывали и другія настроенія, какъ это видно изъ статьи о Петрѣ Великомъ. «Объ образованности —западная и восточная, отдѣльно взятыя—односторонни, неполны, онѣ должны соединиться, пополниться одна другимъ и произвести новое полное образованіе западо-восточное, Европейско-Русское». Погодинъ живетъ «сладостной мечтой», что нашему отечеству суждено явить міру плоды этого вожделѣннаго, вселенскаго просвѣщенія и освятить Западную пытливость Восточной вѣрой. Еще позже (въ 1852 г.), онъ писалъ: «Провидѣніе дало Западу его задачу, дало другую — Востоку. Западъ въ высшей экономіи такъ же необходимъ, какъ и Востокъ».

Мы привели эти строки для того, чтобы смягчить обычно рѣзкое сужденіе о группѣ Шевырева, Погодина, конечно, болѣе вдумчивой и глубокой, чѣмъ изступленные издатели «Маяка», — однако все же между названной группой и славянофилами оставалось глубокое духовное различіе. Предваряя будущее возникновеіне правительственной партіи (впервые представленной у насъ М. Н. Катковымъ) и будучи духовно глубже и независимѣе журналистовъ типа Греча, Булгарина, отличавшимися грубымъ и часто безстыднымъ сервилизмомъ, группа Шевырева и Погодина все же имѣла въ себѣ много узости, націо-

нальной самоувѣренности и нетерпимости. И славянофилы были идеологами національнаго своеобразія, —но помимо глубокой культурности, освобождашей ихъ отъ всякой узости, славянофилы стремились религіозно понять судьбы Россіи и Европы. Пламенный патріотизмъ славянофиловъ изнутри освѣщался глубокимъ проникновеніемъ въ духъ Православія, — тогда какъ у Погодина и его друзей этого мы совсѣмъ не находимъ. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно любопытны почти циническія мысли, высказанныя имъ въ 1854 г. «Для людей, писалъ онъ, Новый Завѣтъ, а для государства въ политикѣ — Ветхій: око за око, зубъ за зубъ, а иначе оно существовать не можетъ».Какъ глубоко отлично это отъ всего того, что думали и писали славянофилы!*) Здѣсь то и проходитъ водораздѣлъ между двумя группировками: въ различномъ воспріятіи религіозныхъ основъ міровозрѣнія уже сказывается то, что въ практической жизни полагало непереходимую границу между ними. Мы увидимъ дальше, что славянофилы, взявшись за редактированіе «Москвитянина», бывшаго передъ тѣмъ проводникомъ идей Шевырева, Погодина — нашли даже нужнымъ рѣзко отгородиться отъ нихъ. Славянофильство было глубоко и внутренно свободно — и здѣсь оно было совершенно однородно съ западничествомъ въ лицѣ Герцена, Бѣлинскаго, Грановскаго, какъ объ этомъ краснорѣчиво повѣдалъ Герценъ въ извѣстной главѣ «Былого и Думъ». Славянофиламъ при всемъ пламенномъ ихъ патріотизмѣ и горячей защитѣ

---

*) У Барсукова (Жизнь и труды Погодина. т. XIII, стр. 96-7), приведенъ интересный откликъ на это прот. Горскаго, полный христіанской правды.

русскаго своеобразія, совершенно былъ чуждъ сервилизмъ, угодничество и затыканіе рта противниковъ — не случайно чудесные стихи, воспѣвающіе «свободное слово», были написаны какъ разъ славянофиломъ. Это были большіе люди русской жизни, въ которыхъ глубокая вѣра въ правду Церкви и въ великія силы Россіи соединялась съ дѣйствительной защитой свободы. Философія свободы у Хомякова, защита политической свободы у Аксаковыхъ — изнутри были связаны съ духомъ ихъ ученія; всѣ славянофилы стойко защищали свои идеи и всѣ пострадали отъ близорукаго правительства. К. Аксакову была воспрещена постановка его пьесы, И. В. Кирѣевскому—три раза закрывали журналъ, Хомяковъ печаталъ свои богословскія сочиненія въ Прагѣ, а Самаринъ былъ арестованъ за свои письма объ онѣмеченіи Прибалтійскаго края. Это уже не историческая случайность, а историческое засвидѣтельствованіе ихъ вѣрности началу свободы.

Духъ свободы изнутри проникаетъ все ученіе славянофиловъ — и отсюда надо исходить для пониманія ихъ отношенія къ Западу. Внутренне свободные, они были во всемъ и внутренно правдивы — и въ томъ душевномъ строѣ, живыми носителями котораго они были, свобода духа была функціей его полноты, его внутренней цѣлостности. И если несомнѣнно, что въ генезисѣ славянофильства играли не малую роль вліянія нѣмецкой романтики и философіи (особенно Шеллинга), то все же эти внѣшнія вліянія не могли сами по себѣ создать того внутренняго міра, который въ нихъ развился, который въ нихъ былъ источникомъ ихъ идей. Въ самихъ себѣ они находили ту цѣлостность, ту полноту, идея которой была и на Западѣ;

но здѣсь ихъ глубокая религіозность и связанность съ Православіемъ болѣе важны, чѣмъ внѣшнія вліянія. Въ славянофилахъ мы видимъ не пророковъ, а живыхъ носителей православной культуры—ихъ жизнь, ихъ личность отмѣчены тѣмъ же, что въ просвѣтленномъ и законченномъ видѣ они раскрывали въ Православіи. Сила вліянія славянофиловъ заключалась именно въ этомъ, — какъ явленіе русской жизни, какъ живое раскрытіе ея творческихъ силъ они можетъ быть болѣе цѣнны, чѣмъ ихъ идеологическія построенія, въ которыхъ много было случайнаго и неудачнаго.

Отношеніе славянофиловъ къ Западу прошло нѣсколько стадій, и это неободимо учитывать при оцѣнкѣ ихъ позиціи. Въ тридцатыхъ годахъ, по свидѣтельству современниковъ, всѣ были европейцами,*) и конечно не случайно И. В. Кирѣевскій назвалъ тогда свой журналъ «Европеецъ». А. С. Хомяковъ въ одномъ стихотвореніи (1834 г.) писалъ:

«О грустно, грусто мнѣ. Ложится тьма густая.
На дальнемъ Западѣ, странѣ святыхъ чудесъ».

Всѣ славянофилы стремились повидать Западъ, и ихъ непосредственныя впечатлѣнія совсѣмъ не были даже такъ остры, какъ другихъ русскихъ писателей, отзывы которыхъ мы приводили выше. Проблема Россіи и тогда ихъ занимала, но вмѣстѣ со всѣми мыслителями того времени они искали миссію Россіи въ общечеловѣческой исторіи, стремились усвоить Россіи задачу высшаго синтеза и

---

*) Въ то время, въ началѣ 20-хъ и 30-хъ годовъ — мы всѣ безъ исключенія были европеійцами. (Воспомшанія Д. Н. Свербеева объ А. И. Герценѣ).

примиренія различныхъ началъ, выступившихъ на Западѣ. Эта идея синтеза очень любопытно выражена въ одномъ изъ раннихъ писемъ И. В. Кирѣевскаго къ Кошелеву (въ 1827 г.): «Мы возвратимъ права истинной религіи, изящное согласимъ съ нравственностью, возбудимъ любовь къ правдѣ, глупый либерализмъ замѣнимъ уваженіемъ законовъ и чистоту жизни возвысимъ надъ чистотой слога». Въ духовномъ пути самого И. В. Кирѣевскаго эти идеи не утеряли своего значенія и дальше. Чрезвычайно важно для пониманія славянофильства и то обстоятельство, что когда въ ихъ руки перешелъ (въ 1845 г.) журналъ «Москвитянинъ» (выходившій передъ тѣмъ подъ редакціей Шевырева и Погодина), то славянофилы нашли необходимымъ отгородиться отъ прежней редакціи съ ея нетерпимостью къ Западу. Кирѣевскій даже заявилъ, что оба напавленія въ своей односторонности ложны (онъ ихъ назвалъ: «чисто русское» и «чисто западное» направленіе): «чисто русское ложно потому, писалъ онъ, что пришло неизбѣжно къ ожиданію чуда... ибо только чудо можетъ воскресить мертвеца — русское прошлое, которое такъ горько оплакивается людьми этого воззрѣнія. Оно не видитъ, что каково бы ни было просвѣщеніе европейское, но истребить его вліяніе, послѣ того, какъ мы однажды сдѣлались его причастниками, уже находится внѣ нашей силы, да это было бы и великимъ бѣдствіемъ»... «Оторвавшись отъ Европы, замѣчаетъ онъ, мы перестаемъ быть общечеловѣческой національностью». Въ итогѣ И. В. Кирѣевскій полагаетъ, что «любовь къ образованности европейской, равно какъ и любовь къ нашей — обѣ совпадаютъ въ пос-

лѣдней точкѣ своего развитія въ одну любовь, въ одно стремленіе къ живому, потому, всечеловѣческому и истинно христіанскому просвѣщенію. Въ другомъ мѣстѣ И. В. Кирѣевскій писалъ: «Всѣ споры о превосходствѣ Запада или Россіи, о достоинствѣ исторіи европейской или нашей и тому подобныя расужденія принадлежатъ къ числу самыхъ безполезныхъ, самыхъ пустыхъ споровъ». «Отвергать все западное, читаемъ дальше, и признавать ту сторону нашей общественности, которая прямо противоположна европейской, есть направленіе одностороннее».

Въ тѣхъ же номерахъ «Москвитянина» коснулся этихъ темъ и А. С. Хомяковъ. «Есть что то смѣшное и даже безнравственное въ фанатизмѣ неподвижности», писалъ онъ, обращаясь къ «чисто русской» группѣ: «не думайте, продолжалъ онъ, что подъ предлогомъ сохранить цѣлостность жизни и избѣжать еврпейскаго раздвоенія вы имѣете право отвергать какое либо умственное или вещественное усовершенствованіе Европы». Еще позже Хомяковъ писалъ: «Мы дѣйствительно ставимъ Западный міръ выше себя и признаемъ его несравненное превосходство». «Есть невольное, почти неотразимое обаяніе въ этомъ богатомъ и великомъ мірѣ западнаго просвѣщенія». А К.С. Аксаковъ наиболѣе пылкій и даже склонный къ фанатизму представитель славянофильства, писавшій, что «Западъ весь проникнутъ ложью внутренней, фразой и эффектомъ, онъ хлопочетъ постоянно о красивой позѣ, картинномъ положеніи», — этотъ же К. С. Аксаковъ въ одной изъ позднихъ своихъ статей написалъ: «не закопалъ Западъ въ землю талантовъ, данныхъ ему отъ Бога!

Россія признаетъ это, какъ и всегда признавала. И сохрани насъ Богъ отъ умаленія заслугъ другого. Это худое чувство... Россія чужда этому чувству и свободно отдаетъ справедливость Западу». Всѣ эти справки очень существенны для правильнаго пониманія отношенія славянофиловъ къ Западу. Они знали и любили Западъ и отдавали должное ему — въ нихъ нѣтъ даже вкуса къ тѣмъ пристрастнымъ сужденіямъ о Западѣ, которые еще были въ ходу у насъ въ 30-хъ годахъ, — и именно этимъ надо объяснить то значительное вліяніе, которое славянофилы имѣли на группу западниковъ — особенно на Грановскаго и Герцена. Въ Бѣлинскомъ заявленіе славянофиловъ въ 1845 г. вызвало лишь раздраженіе, но отраженіе и даже вліяніе славянофильскихъ настроеній у Бѣлинскаго мы отмѣчали уже выше. Любопытно тутъ же отмѣтить, что даже у Чаадаева, несмотря на тотъ мрачный взглядъ на Россію, который онъ высказалъ въ знаменитомъ «философическомъ письмѣ» (1836) отраженіе славянофильской вѣры въ особый путь Россіи тоже нашло свое мѣсто. Уже въ 1833 г. (послѣ написанія опубликованнаго лишь въ 1836 г. письма) Чаадаевъ писалъ: «Россія развилась иначе, чѣмъ Европа»; въ 1834 г. онъ писалъ Тургеневу: «по моему мнѣнію Россіи суждена великая духовная будущность: она должна разрѣшить нѣкогда всѣ вопросы, о которыхъ споритъ Европа». «Я думаю, писалъ онъ въ «Апологіи сумасшедшаго», что мы пришли послѣ другихъ, чтобы сдѣлать лучше ихъ». Какъ впослѣдствіи Герценъ, Чаадаевъ высказывалъ даже убѣжденіе, что «мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціальнаго строя, завершить большую часть идей, воз-

никшихъ въ старомъ обществѣ, отвѣтить на самые важные вопросы, занимающіе человѣчество». Мысли, къ которымъ приходилъ позднѣе Чаадаевъ, были еще болѣе напитаны вѣрой въ Россію, сознаніемъ ея своеобразія, провиденціальности ея путей.

Старшее поколѣніе западниковъ — Бѣлинскій, Чаадаевъ, Герценъ, Грановскій не были противъ идеи самобытнаго развитія Россіи и усвоили многое отъ славянофиловъ, — но это было возможно только потому, что въ славянофилахъ они не ощущали ненависти къ Европѣ или рѣзкой враждебности къ ней, можно даже сказать, что славянофилы не были антизападниками въ серьезномъ смыслѣ этого слова. Для славянофильства центръ тяжести лежалъ въ уясненіи своеобразія путей Россіи, — и отсюда уже, изъ потребности понять Россію, вытекала потребность критически оцѣнить Западъ. Проблемы Запада, его судьбы не являются для нихъ чужими, неинтересными, — не съ враждою и не съ злорадствомъ говорятъ они о кризисѣ Запада, но пытаются *вскрыть его причины, чтобы избѣжать ошибокъ Запада*. Одно только было безусловно чуждо и отвратительно славянофиламъ — это рабское преклоненіе передъ Западомъ, какое то отреченіе отъ здоровыхъ началъ своей страны, что не разъ встрѣчалось въ исторіи русской интеллигенціи. Съ чрезвычайной рѣзкостью говоритъ въ одномъ мѣстѣ Хомяковъ, что въ духовномъ рабствѣ передъ Западнымъ міромъ у нашихъ интеллигентовъ нерѣдко «проявляется какая то страсть, какая то комическая восторженность, обличающая и вели-

чайшую умственную скудость и совершенное самодовольство».

Славянофилы воспринимали Западъ, какъ христіанскій міръ — отсюда чувство глубокаго родства съ нимъ, однородности задачъ и отсюда же свободное, а не пристрастное, не злорадное обсужденіе его исторіи, его итоговъ. Въ основѣ всей критики Запада лежитъ именно религіозное отношеніе къ Западу — и здѣсь славянофилы были очень близки къ Чаадаеву, тоже съ чрезвычайной силой чувствовавшему Западъ религіозно, хотя онъ и расходился съ ними въ оцѣнкѣ Запада. У славянофиловъ это религіозное воспріятіе Запада соединялось съ глубокимъ чувствомъ русскаго своеобразія, неотдѣлимаго для нихъ отъ Православія. Это глубокое соединеніе національнаго и религіознаго самоощущенія у славянофиловъ, опредѣлившее всю логику развитія славянофильства, требовало яснаго и послѣдовательнаго отдѣленія себя отъ западнаго христіанскаго міра, — и послѣдніе корни всей критики Запада у славянофиловъ лежатъ въ ихъ непосредственномъ переживаніи Россіи и въ тѣхъ формулировкахъ, въ которыхъ они выражали это свое непосредственное переживаніе... Славянофилы въ своемъ развитіи оріентировались не антизападнически, а внѣзападнически, и это постоянно надо имѣть въ виду при оцѣнкѣ ихъ взглядовъ.

Обращаясь къ самой критикѣ Запада у славянофиловъ, мы должны сказать, что ее чрезвычайно трудно отдѣлить, въ силу указанныхъ основаній, отъ всего міровоззрѣнія ихъ. Здѣсь, конечно, не мѣсто изла-

гать ихъ міровоззрѣніе, и мы поневолѣ должны ограничиться лишь тѣмъ матеріаломъ, который имѣетъ прямое отношеніе къ нашей темѣ, отсылая читателя для общаго знакомства съ славянофилами къ сочиненіямъ Хомякова, Кирѣевскаго — какъ наиболѣе характерныхъ и яркихъ представителей этого теченія.

Остановимся сначала на общей оцѣнкѣ западной культуры у славянофиловъ.

«Еще недавно, пишетъ Хомяковъ въ одномъ мѣстѣ, вся Европа была въ какомъ то восторженномъ опьяненіи, кипѣла надеждами и благоговѣла передъ своимъ собственнымъ величіемъ». Но нынѣ уже началось въ Европѣ «смущеніе», слышится всюду «страстная и мрачная тревога». «Европейское просвѣщеніе, пишетъ Кирѣевскій, достигло во второй половинѣ XIX вѣка полноты развитія... но результатъ этой полноты развитія, этой ясности итоговъ было почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды». «Современная особенность западной жизни, пишетъ И. В. Кирѣевскій, заключается въ томъ общемъ, болѣе или менѣе ясномъ, сознаніи, что начало европейской образованности...оказывается въ наше время уже неудовлетворительнымъ для высшихъ требованій просвѣщенія». «Если говорить откровенно, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ, я и теперь люблю Западъ, но цѣня всѣ выгоды раціональности, я думаю, что въ *конечномъ* своемъ развитіи она своей болѣзненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началомъ одностороннимъ».

«На Западѣ, пишетъ К. Аксаковъ, *душа убываетъ*, замѣняясь усовершенствованіемъ государственныхъ

формѣ, полицейскимъ благоустройствомъ; совѣсть замѣняется закономъ, внутреннія побужденія — регламентомъ, даже благотворительность превращается въ механическое дѣло: на Западѣ вся забота о государственныхъ формахъ». «Западъ потому и разъитъ законность, писалъ тотъ же К. Аксаковъ, что чувствовалъ въ себѣ недостатокъ правды». Отмѣчаемъ эти мысли Аксакова, отчасти близкія къ тому, что мы видѣли у Гоголя, потому что здѣсь въ скрытой формѣ выступаетъ положительная общественно-политическая программа славянофиловъ, въ которой, какъ извѣстно, не было мѣста для конституціи и правовой регламентаціи отношеній власти къ народу. Развитіе внѣшней жизни въ Европѣ ставится въ связь съ тѣмъ, что «душа убываетъ» — или какъ бы уходитъ въ себя, вслѣдствіе чего развивается крайній индивидуализмъ — и параллельно съ этимъ культура раціонализируется и разбивается на рядъ независимыхъ сферъ. Съ чрезвычайной силой рисуетъ итоги всего этого процесса на западѣ И. В. Кирѣевскій въ своей замѣчательной статьѣ «О характерѣ просвѣщенія Европы» (1852 г.). «Западный человѣкъ раздробляетъ свою жизнь на отдѣльныя стремленія и хотя связываетъ ихъ разсудкомъ въ одинъ общій планъ, однако въ каждую минуту жизни является какъ иной человѣкъ. Въ одномъ углу его сердца живетъ чувство религіозное.. въ другомъ отдѣльно — сила разума и усилія житейскихъ занятій...» Эта раздробленность духа, отсутствіе внутренней цѣлостности подрываетъ силы и разслабляетъ западнаго человѣка. Насильственный и внѣшній характеръ перемѣнъ въ жизни, прихоть

моды, развитіе партійности, развитіе изнѣженной мечтательности, внутренняя тревога духа при разсудочной увѣренности въ себѣ — всѣ эти черты возводитъ Кирѣевскій къ основной раздробленности духа, къ утерѣ внутренней цѣлостности и внутренняго единства.

Но не сами по себѣ эти черты Запада важны для славянофиловъ въ ихъ анализѣ Запада, — а тѣ «начала», какъ любятъ они говорить, которыя лежатъ въ основѣ всей жизни на Западѣ и которыя нынѣ «вымерли», по словамъ Хомякова. «Отжили не формы, но начало духовное, пишетъ онъ, не условія общества, но вѣра, въ которой жили общество и люди, въ нихъ входящіе». Въ революціонной напряженности, которая ощущается во всей Европѣ, Хомяковъ видитъ именно «внутреннее омертвѣніе людей», которое высказывается судорожнымъ движеніемъ общественныхъ организмовъ». Всѣ славянофилы держатся той мысли, что на Западѣ *закончилось* внутреннее развитіе живыхъ началъ, когда то создавшихъ европейскую культуру, что Западъ зашелъ нынѣ въ тупикъ, изъ котораго для него нѣтъ выхода, пока онъ держится этихъ уже омертвѣвшихъ началъ. Хомяковъ думаетъ даже, что «людямъ Запада теперешнее его состояніе должно казаться неразрѣшимой загадкой: понять эту загадку можемъ только мы, воспитанные инымъ духовнымъ началомъ»*). Вывѣтривается живое содержаніе жизни, исчезаетъ то, чѣмъ когда то жила Европа — и въ результатѣ мы видимъ, «пустодушіе» европейскаго просвѣщенія, какъ выражается Хомяковъ.

*) Эту мысль развивалъ и Герценъ.

Исчезновеніе духа живого въ Европѣ, исчезновеніе творческихъ силъ и внутренней цѣльности, какое то *саморазрушеніе* находятъ славянофилы на Западѣ. «Многовѣковый холодный анализъ, пишетъ Кирѣевскій, разрушилъ всѣ тѣ основы, на которыхъ стояло европейское просвѣщеніе отъ самаго начала своего развитія, такъ что собственныя его коренныя начала, изъ которыхъ оно выросло, сдѣлались для него посторонними, чужими, противорѣчащими его послѣднимъ результатамъ, а прямой собственностью его оказался этотъ самый разрушившій его корни анализъ, этотъ самодвижущійся ножъ разума, этотъ отвлеченный силлогизмъ (намекъ на философію Гегеля. В. З.), этотъ самовластный разсудокъ, не признающій ничего кромѣ себя и личнаго опыта». «Европа высказалась вполнѣ, читаемъ далѣе во второй статьѣ Кирѣевскаго: въ XIX вѣкѣ она докончила кругъ своего развитія, начавшійся въ IX в.» «Современная шаткость духовнаго міра на Западѣ, пишетъ Хомяковъ, не случайное и преходящее явленіе, но необходимое послѣдствіе внутренняго раздвоенія въ европейскомъ обществѣ». «Самый ходъ исторіи, пишетъ онъ уже значительно поздѣе, обличилъ ложь Западнаго міра, ибо логика исторіи произноситъ свой приговоръ не надъ формами, а надъ духовной жизнью Запада».

Ощущеніе пріостановки внутренняго продуктивнаго творчества въ европейской душѣ — необычайно сильно у славянофиловъ. Они понимаютъ хорошо возможность чисто техническаго прогресса Европы и въ то же время они ощущаютъ, какъ задыхается творческій духъ

въ омертвѣвшихъ условіяхъ жизни на Западѣ, они глубоко ощущаютъ это трагическое духовное безплодіе его и «пустодушіе». «Замираніе» духовной жизни на Западѣ не только не ослабляется грандіознымъ развитіемъ интеллектуальной и технической культуры, но наоборотъ, оно прямо пропорціально ея возрастанію. И для славянофиловъ поэтому внутренняя радробленность духа, его расщепленіе становится основнымъ фактомъ духовной жизни Запада, основнымъ источникомъ его трагедіи. Одностороннее развитіе разсудочности, оторванность разсудка отъ живой цѣльности и полноты духовныхъ силъ является для нихъ свидѣтельствомъ замиранія жизни на Западѣ, какія бы иллюзіи не создавала сила исторической инерціи. «Не потому, писалъ И. В. Кирѣевскій, западное просвѣщеніе оказалось неудовлетворительнымъ, чтобы науки на Западѣ утратили свою жизненность.... но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которыхъ мысль не ограничивалась тѣснымъ кругомъ минутныхъ интересовъ, именно потому, что самое торжество ума Европейскаго обнаружило односторонность его коренныхъ стремленій, потому, что при всемъ богатствѣ, можно сказать громадности частныхъ открытій и успѣховъ въ наукахъ общій выводъ изъ всей совокупности знаній представилъ только отрицательное значеніе для внутренняго сознанія человѣка, потому, что, при всемъ блескѣ, при всѣхъ удобствахъ наружныхъ усовершенствованій жизни, самая жизнь лишена была существеннаго смысла».

Всѣ эти горестные итоги западной культуры восходятъ не только къ «перевѣсу раціональности» въ за-

падной душѣ — хотя именно отсюда и объясняются особенности религіознаго и философскаго мышленія, путей государственной и соціальной жизни Запада. Не менѣе существенно для пониманія судебъ Запада *крайнее развитіе въ немъ личнаго начала*: индивидуализмъ и раціонализмъ такъ тѣсно связаны на Западѣ, что ихъ невозможно отдѣлить одинъ отъ другого.

Ученіе о личности очень существенно для славянофильства, для его оцѣнокъ и теоретическихъ построеній. Будучи убѣжденными и стойкими защитниками свободы въ жизни личности, славянофилы боролись съ тѣмъ «отъединеніемъ» личности, съ той ея изоляціей, которая расширяла и преувеличивала ея силы, закрѣпляла ея погруженность въ себя и неизмѣнно должна была заканчиваться самоувѣренностью и гордостью. Смиреніе для славянофиловъ, глубоко и сознательно религіозныхъ, было условіемъ расцвѣта и роста личности — и отсюда открывалась перспектива для пониманія одного изъ глубочайшихъ духовныхъ различій между христіанскимъ Западомъ и Востокомъ. Возстановленіе внутренней цѣлостности для славянофиловъ неотдѣлимо отъ включенія себя въ надиндивидуальное единство церкви, тогда какъ расцвѣтъ личности на Западѣ неизбѣжно сопровождается отдѣленіемъ одинокой личности отъ всѣхъ. Въ спорѣ между Кавелинымъ и Самаринымъ, вспыхнувшимъ уже въ семидесятыхъ годахъ, была договорена эта тема, начатая еще въ 40-хъ годахъ, когда Кавелинъ (въ 1847 г.) издалъ свою замѣчательную работу «Взглядъ на юридическій бытъ древней Россіи». Въ то время, какъ славянофилы, про-

лагая здѣсь путь для позднѣйшаго народничества, видѣли въ истокахъ русской жизни развитіе общиннаго начала, подчинявшаго себѣ отдѣльную личность (по словамъ К. Аксакова: «личность въ русской общинѣ не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности.... личность поглощена въ общинѣ только эгоистической стороной, *но свободна въ ней какъ въ хорѣ*»). Кавелинъ раскрывалъ въ очень тщательной своей исторической работѣ, какъ начало личности стало развиваться на Руси съ появленіемъ христіанства. По мысли Кавелина «степени развитія начала личности... опредѣляютъ періоды въ русской исторіи». Мы не будемъ слѣдить ни за дальнѣйшимъ развитіемъ этой мысли, ни за полемикой противъ нея, но остановимся лишь на томъ матеріалѣ, который дорисовываетъ міровоззрѣніе славянофиловъ и оцѣнку Запада у нихъ. Послѣ появленія работы Кавелина, Самаринъ тогда же написалъ интереснѣйшую статью о ней («Московитянинъ» 1847 г.) Идея личности, внѣ *самоотреченія*, думаетъ Самаринъ, есть начало западное, начало, отрывающее отъ христіанства, ибо въ христіанствѣ освобожденіе личности неразрывно связано съ самоотреченіемъ. Одностороннее развитіе личности и составляетъ содержаніе европейскаго индивидуализма, безсиліе и несостоятельность котораго признаютъ нынѣ и на Западѣ»*). Ученіе о личности вообще составляетъ одну изъ самыхъ цѣнныхъ сторонъ въ философскомъ твор-

*) Ивановъ Разумникъ (Исторія русской общественной мысли. Т. I, стр. 313) видитъ здѣсь намекъ на Louis Blanc, на его Histoire de la révolution française.

чествѣ Самарина*). Въ сущности Самаринъ стремился перенести въ соціальную и историческую философію то, что онъ находилъ въ ученіи Церкви, въ духѣ Православія, — отсюда острота его оцѣнокъ Запада въ индивидуалистическихъ его теченіяхъ, въ которыхъ онъ видѣлъ реакцію неправильному *подавленію* личности въ католицизмѣ. «Въ латинствѣ, писалъ Самаринъ (Соч. Т. I.), личность исчезаетъ въ церкви, теряетъ всѣ свои права и дѣлается какъ бы мертвой, составной частицей цѣлаго... Историческая задача латинства состояла въ томъ, чтобы отвлечь отъ живого начала Церкви идею единства, понятаго, какъ власть.. и превратить единство вѣры и любви въ юридическое признаніе, а членовъ церкви въ подданныхъ ея главы». Въ этихъ строкахъ ясно видно, что борясь съ атомизирующимъ индивидуализмомъ, приведшемъ къ революціи, къ протестантизму и романтизму, славянофилы боролись и съ тѣмъ поглощеніемъ личности, которое подавляло ее и лишало ее свободы въ католицизмѣ.

Утеря правильныхъ связей съ «цѣлымъ» одинакова въ обоихъ противоположныхъ силахъ, господствующихъ на Западѣ: неправильно подавленіе личности въ католицизмѣ, неправильна и односторонняя индивидуалистическая культура антикатолическихъ теченій Запада. Здѣсь лежитъ ключъ къ пониманію того, какъ была нарушена правильная іерархія силъ въ западномъ человѣкѣ, какъ появился распадъ цѣлостности духовной жизни и раздробленность духа.

**) Ее пытался воспроизвести, но къ сожалѣнію недостаточно выпукло, М. О. Гершензонъ въ своихъ «Историческихъ запискахъ».

По выраженію Хомякова , «душа наша не мозаична»; всѣ ея силы внутренно связаны и даже наука «растетъ только на жизненномъ корнѣ живого человѣческаго знанія». Отсюда у Хомякова его настойчивая борьба съ философской односторонностью Запада — съ его отрывомъ мысли отъ живой цѣлостности духа, съ его преимущественнымъ развитіемъ разсудочнаго аналитическаго мышленія. Хомяковъ строитъ своеобразную *соціальную* теорію знанія; вотъ, напр., интересная цитата: «всѣ животворныя способности разума живутъ и крѣпнутъ только въ дружескомъ общеніи мыслящихъ существъ, разсудокъ же въ своемъ низшемъ отправленіи, въ анализѣ, не требуетъ этого и онъ поэтому дѣлается неизбѣжнымъ «единственнымъ представителемъ мыслящей способности въ *оскудѣвшей и эгоистической душѣ*». Еще важнѣе слѣдующая его мысль: «частное (т. е. у отдѣльнаго человѣка) мышленіе можетъ быть сильно и плодотворно лишь при развитіи мышленія общаго — а оно возможно лишь тогда, когда высшее знаніе и люди, его выражающіе, связаны со всѣмъ остальнымъ организмомъ общества узами свободной и разумной любви». «Условное свободнѣе развивается въ исторіи, чѣмъ живое органическое; разсудокъ зрѣетъ въ человѣкѣ гораздо легче, чѣмъ разумъ». Строя начатки «соборной гносеологіи» (замѣчательное дополненіе къ которой развилъ кн. С. Н. Трубецкой въ своихъ статьяхъ о природѣ человѣческаго сознанія), Хомяковъ постоянно подчеркивалъ ограниченность разсудочнаго познанія, которое «не обнимаетъ *дѣйствительности* познаваемаго» и не идетъ дальше пониманія формальной

стороны бытія; подлинное знаніе дается лишь разуму. Логическій разсудокъ, пишетъ въ одномъ мѣстѣ Хомяковъ, беззаконенъ, когда думаетъ замѣнить разумъ или даже полноту сознанія, но *онъ имѣетъ свое законное мѣсто* въ кругу разумныхъ силъ». Однако, «всѣ глубокія истины мысли, вся высшая правда вольнаго стремленія доступна только разуму, внутри себя устроенному въ полномъ нравственномъ согласіи со всесущимъ разумомъ». *Органомъ познанія не является поэтому отдѣльный человѣкъ;* хотя Хомяковъ (и даже Трубецкой) не договорили до конца этого глубокого ученія о познающемъ субъектѣ, но все же основныя мысли «соборной» гносеологіи были у Хомякова выражены съ достаточной силой.

Вотъ еще два мѣста изъ системы Хомякова, дорисовывающія его идеи: «Недоступная для отдѣльнаго мышленія истина *доступна*, пишетъ онъ, *только совокупности мышленій, связанныхъ любовью»;* поэтому для Хомякова — и здѣсь онъ возстанавливаетъ глубочайшія построенія христіанской философіи, выраженной у св. Отцовъ — «разумность церкви является высшей возможностью разумности человѣческой».

Здѣсь не мѣсто развивать и разъяснять эти философскія построенія Хомякова и близкія къ нему построенія И. К. Кирѣевскаго — но теперь намъ понятна вся внутренняя связанность *философской* критики Запада у славянофиловъ съ общимъ ихъ пониманіемъ Запада. Западный раціонализмъ не просто осуждается по своему происхожденію отъ религіознаго расщепленія нѣкогда цѣлостнаго духа, но и вскрывается діалектичес-

ки въ своихъ тупикахъ... Односторонность и ограниченность высшаго проявленія философскаго творчества на Западѣ — кантіанства состояло, по Хомякову, въ томъ, что будучи чисто разсудочной философіей, она считала себя философіей разума — тогда какъ ей была доступна истина лишь возможнаго, а не дѣйствительнаго, законъ міра, а не міръ. Интересно и тонко, хотя и не полно, критикуетъ Хомяковъ Гегеля, высказывая попутно мысли, которыя потомъ были развиты цѣлымъ рядомъ русскихъ мыслителей. Отмѣтимъ еще отношеніе Хомякова къ наукѣ — Хомяковъ однажды рѣзко высказался противъ ирраціонализма, въ которомъ видѣлъ крайность, противоположную крайности раціонализма. «Представимъ, писалъ онъ, отчаянію нѣкоторыхъ западныхъ людей, испуганныхъ самоубійственнымъ развитіемъ раціонализма, тупое и отчасти притворное презрѣніе къ наукѣ — мы должны принимать, сохранять и развивать ее во всемъ томъ умственномъ просторѣ, какого она требуетъ... только такимъ путемъ мы можемъ возвысить самую науку, дать ей полноту и цѣльность, *которыхъ до сихъ поръ она не имѣла*».

Славянофилы находили въ Православіи вѣчный образъ духовной цѣлостности и гармоніи духовныхъ силъ. Отсюда очень рано критика Запада у славянофиловъ переходитъ въ выведеніе трагедіи Запада изъ исторіи его религіозной жизни — изъ особенностей католичества и протестантизма. Современная трагедія Запада для нихъ являлась неизбѣжнымъ результатомъ его религіозной неправды, въ которой какъ бы сгущается, сосредоточивается основная болѣзнь его.

Все то, что славянофилы ставили въ укоръ Западу, было для нихъ лишь симптомомъ этой болѣзни: и если юный Самаринъ еще мучился надъ проблемой «какъ соединить философію Гегеля съ Православіемъ», то и онъ очень скоро сошелся со всѣми славянофилами въ убѣжденіи, что Европа неизлѣчима больна именно потому, что она религіозно оскудѣла. Характеристика и критика западнаго христіанства развертываются у Хомякова въ его, по истинѣ геніальныхъ, богословскихъ твореніяхъ въ цѣлую систему христіанской (въ духѣ Православія) философіи. Раціонализмъ, столь существенно связанный со всей системой западной культуры, есть лишь плодъ, а не основа трагедіи Запада, ибо онъ выросъ на почвѣ изсяканія того духа любви, безъ котораго мертвѣетъ христіанская общественная жизнь. Посколько въ Европѣ еще живы ключи христіанской силы, она еще жива, еще мечется въ тоскѣ и въ страшной тревожной напряженности ищетъ выхода изъ тупика, но она настолько ослабѣла, духовно настолько надломлена, такъ вѣритъ въ односторонній разсудокъ вмѣсто пѣлостнаго разума, не отдѣлившатося отъ живой связи со всѣми силами духа, что для нея выхода нѣтъ.

Вотъ отчего въ результатѣ долгой и страшной борьбы съ Западомъ, славянофилы возвращаются къ той же грусти, какая очень рано звучала въ ихъ оцѣнкѣ Запада. Глубокой печалью звучатъ нерѣдко ихъ слова, обращенныя къ Западу, словно ясновидѣніемъ чувства ощущаютъ они разъѣдающую болѣзнь Запада, словно ощущаютъ вѣяніе смерти надъ нимъ. Западу трудно

даже понять свою болѣзнь: распадъ былой цѣлостности духа зашелъ такъ далеко, что на Западѣ даже не ощущаютъ болѣзненности въ разъединеніи духовныхъ силъ, въ полномъ отдѣленіи интеллекта отъ этическихъ движеній въ насъ, отъ искусства, отъ вѣры. Западъ тяжело боленъ и мучительно переживать свою болѣзнь, но едва ли онъ можетъ самъ ее понять; мы, русскіе, живущіе иными духовными началами, скорѣе и легче можемъ понять не только болѣзнь Запада, но и причины болѣзни его.

Критика европейской культуры является у славянофиловъ переходной ступенью къ построенію органическаго міровоззрѣнія на основѣ Православія. Изложеніе этой сложной, до конца незавершенной системы, гдѣ богословіе переходитъ въ философію, гносеологія — въ этику, психологія — въ соціологію, не входитъ въ мою задачу. Отмѣчу лишь, что заключительныя строки Кирѣевскаго, въ его замѣчательной статьѣ о характерѣ европейскаго просвѣщенія таковы: «одного только желаю я, чтобы тѣ начала жизни, которыя хранятся въ ученіи Православной Церкви, вполнѣ проникли убѣжденія всѣхъ степеней и сословій нашихъ; чтобы эти высшія начала, господствуя надъ просвѣщеніемъ европейскимъ, и *не вытѣсняя его, но напротивъ обнимая его своей полнотой*, дали ему высшій смыслъ и послѣднее развитіе». Эта идея *синтеза* европейской культуры и Православія, являясь какъ бы завѣщаніемъ Кирѣевскаго, возобновляетъ задачу, передъ которой когда то стоялъ и юный Самаринъ.

Критика европейской культуры у славянофиловъ

носитъ философскій и религіозный характеръ — не столько потому, что она направлена на итоги философской жизни и религіознаго развитія Запада, сколько потому, что она обращается къ «началамъ» т.е. къ принципамъ европейской культуры. Опредѣленность и отчетливость формулировокъ, ясная постановка діагноза «болѣзни» Запада и глубокая вѣра въ правду иныхъ духовныхъ началъ, которыми жили славянофилы, сообщаетъ ихъ мыслямъ цѣнность, которая не поблекла и до нынѣ. То, что Гоголь почувствовалъ на Западѣ, какъ художникъ и религіозный человѣкъ, славянофилы переживали, какъ философы, — но Гоголя роднитъ съ славянофилами глубокое ощущеніе р е л и г і о з н о й трагедіи Запада. И Гоголь и славянофилы своеобразіе русскаго пути видятъ въ Православіи - и потому Западъ для нихъ освѣщенъ тѣмъ, какъ они понимаютъ историческіе пути христіанства и великій расколъ Востока и Запада. Западное христіанство имѣетъ, по ихъ мнѣнію, неоцѣнимыя историческія заслуги въ созданіи и развитіи европейской культуры, но оно же повинно въ глубочайшей духовной болѣзни Европы, въ ея религіозной трагедіи. Анализъ этой трагедіи невольно переходитъ въ обличеніе неправды въ западномъ христіанствѣ и такъ же естественно заканчивается раскрытіемъ цѣлостнаго и гармоническаго пониманія жизни на основахъ Православія. И Гоголь и славянофилы являются поэтому предтечами, пророками православной культуры. Въ этомъ все своеобразіе ихъ критическихъ и положительныхъ построеній, но въ этомъ же, конечно, причина малой пока популярности этихъ построеній.

Заканчивая эту главу о славянофилахъ не можемъ не присоединить къ ней самаго краткаго упоминанія о Ф. И. Тютчевѣ — тоже пламенномъ славянофилѣ, но въ своемъ міровоззрѣніи, философски чрезвычайно близкомъ къ шеллингіанству, шедшемъ своимъ самостоятельнымъ путемъ. Въ сочиненіяхъ Ф. И. Тютчева мы найдемъ три теоретическихъ статьи, посвященныхъ темѣ, насъ занимающей нынѣ, а именно: 1) Россія и Германія — 1844 г. 2) Россія и революція — 1848 г. и 3) Папство и римскій вопросъ — 1850 г. Въ первой статьѣ мы отмѣтимъ лишь сильныя и горькія строки о той ненависти къ Россіи, которая стала распространяться въ З. Европѣ; этотъ мотивъ, какъ мы еще увидимъ, съ большей силой и вліятельностью выступилъ послѣ Крымской войны. Для насъ гажнѣе двѣ вторыхъ статьи Тютчева, въ которыхъ съ чрезвычайной силой и отчетливостью выражено ощущеніе антихристіанскаго начала въ Европѣ — все болѣе растущаго, все болѣе овладѣвающаго Европой. Въ свѣтѣ февральской революціи, которая послужила такимъ же сильнымъ толчкомъ для различныхъ направленій русской мысли, какой раньше былъ данъ французской революціей, Тютчевъ глубоко ощутилъ силу и значительность революціонныхъ настроеній въ Европѣ, а главное ощутилъ ихъ историческую законность и производность отъ всего духовнаго міра Запада. «За три послѣднихъ вѣка историческая жизнь Запада, пишетъ Тютчевъ, необходимо была непрерывной войной, постояннымъ приступомъ, направленнымъ противъ всѣхъ христіанскихъ элементовъ, входившихъ въ составъ стараго западнаго общества». «Никто не сомнѣвается, пишетъ въ другомъ

мѣстѣ Тютчевъ, что секуляризація — послѣднее слово этого положенія дѣла». «Въ основѣ этого пагубнаго отдѣленія жизни и творчества отъ Церкви лежитъ то глубокое искаженіе, которому христіанское начало подвергалось отъ навязаннаго ему Римомъ устройства... западная Церковь сдѣлалась политическимъ учрежденіемъ... во все продолженіе среднихъ вѣковъ церковь на Западѣ была ни чѣмъ инымъ, какъ римской колоніей, водворенной въ завоеванной странѣ». «Реакція этому положенію вещей была неизбѣжна, но она же, оторвавъ личность отъ Церкви, открыла въ ней просторъ хаосу, бунту, безпредѣльному самоутвержденію». «Революція есть не что иное, пишетъ Тютчевъ, какъ апофеозъ человѣческаго я», какъ послѣднее слово отрыва личности отъ Церкви, отъ Бога. «Человѣческое я, предоставленное самому себѣ, противно христіанству по существу». Вотъ почему «революція прежде всего врагъ христіанства, антихристіанское настроеніе есть душа революціи». Заключительныя строки статьи «Россія и революція», очень сосредоточенно передаютъ это мрачное настроеніе Тютчева относительно Запада: «Западъ исчезаетъ, все рушится, все гибнетъ въ этомъ общемъ воспламененіи: Европа Карла Великаго и Европа трактатовъ 1815 года, римское папство и всѣ западныя королевства, католицизмъ и протестантизмъ, — вѣра давно уже утраченная и разумъ доведенный до безсмыслія , порядокъ отнынѣ немыслимый, свобода отнынѣ невозможная — и надо всѣми этими развалинами, ею же созданныи, цивилизація, убивающая себя собственными руками...» Есть лишь одна свѣтлая и радостная надежда — и она связана

съ Россіей, съ Православіемъ (Тютчевъ не отдѣляетъ одно отъ другого). «Давно уже въ Европѣ, думаетъ онъ, существуетъ только двѣ силы — революція и Россія. Эти двѣ силы теперь противоставлены одна другой и быть можетъ завтра онѣ вступятъ въ борьбу... отъ исхода этой борьбы, величайшей борьбы, какой когда либо міръ былъ свидѣтелемъ, зависитъ на многіе вѣка вся политическая и религіозная будущность человѣчества». Въ дни, когда пишется эта книга, мы знаемъ, что предсказаніе Тютчева исполнилось: революція вступила въ ожесточенную и непримиримую борьбу съ христіанствомъ. Тютчевъ одного не предчувствовалъ, что ареной этой борьбы будетъ сама же Россія, что революція овладѣетъ Россіей и борьба ея съ христіанствомъ будетъ борьбой не Западной Европы съ Россіей, а борьбой двухъ началъ за обладаніе русской душой...

Такъ остро воспринимая религіозный и историческій процессъ на Западѣ. Тютчевъ все же не глядѣлъ безнадежео на него. Строками, свидѣтельствующими объ этомъ, мы и закончимъ изложеніе взглядовъ Тютчева. Вотъ его слова: «православная Церковь... не переставала признавать, что христіанское начало никогда не исчезало въ римской церкви, что оно было въ ней сильнѣе, чѣмъ заблужденіе и человѣческая страсть. Поэтому она питаетъ глубокое убѣжденіе, что это начало окажется сильнѣе всѣхъ своихъ враговъ. Церковь знаетъ и то, что... и теперь — судьбы христіанства на Западѣ все еще находятся въ рукахъ римской церкви, и она твердо надѣется, что въ день великаго возсоединенія эта Церковь возвратитъ ей неповрежденнымъ этотъ священный залогъ».

Глава IV.

А. И. ГЕРЦЕНЪ.

Намъ уже приходилось отмѣчать, что въ «западничествѣ» XVIII вѣка, какъ оно проявлялось тогда въ русскомъ обществѣ, необходимо различать два теченія: одно увлекалось «просвѣщенствомъ», внѣшними завоеваніями западной цивилизаціи, ея свободолюбіемъ и «просвѣтительной» философіей, другое же чутко прислушивалось къ духовнымъ исканіямъ, имѣвшимъ тогда мѣсто на Западѣ. Масонство XVIII и начала XIX вѣка было у насъ проводникомъ религіозно философскихъ, моральныхъ, отчасти натурфилософскихъ идей, — но это «западничество» было связано съ критическимъ отношеніемъ къ раціонализму XVIII в., къ антихристіанскимъ атеистическимъ и матеріалистическимъ его теченіямъ. Масонство сыграло несомнѣнно большую роль въ духовномъ ростѣ выдающихся представителей русскаго общества — достаточно привести одно имя Н. И. Новикова.

Но уже къ 20-мъ годамъ XIX вѣка роль масонства, собственно, кончается, она преемственно переходитъ къ нѣмецкой романтикѣ и философіи, особенно къ шеллин-

гіанству. Въ шеллингіанствѣ получаютъ развитіе прежнія натурфилософскія исканія (связанныя раньше съ масонствомъ), – упомянемъ лишь о Велганскомъ, о проф. Павловѣ, подъ вліяніемъ котораго находились будущіе западники (Станкевичъ, Герценъ и др.); въ шеллингіанствѣ же получаютъ свое питаніе и стремленія понять путь Россіи, осмыслить ея своеобразіе. Философія исторіи Шеллинга была огромной поддержкой для тѣхъ настроеній, которыя развернулись въ русской молодежи 20-хъ и 30-хъ годовъ. Это все еще было «западничествомъ»—въ томъ смыслѣ, что постановка вопроса объ исторической миссіи Россіи связывалась съ судьбами Запада, какъ разрѣшеніе и завершеніе его исторіи. Такимъ образомъ это теченіе западничества подготовило почву для постановки вопроса о взаимоотношеніи Россіи и Запада—и у ряда лицъ либо переходило въ славянофильство, либо (какъ у Бѣлинскаго и Герцена) опредѣляло глубокое родство съ нимъ. Принципіальное западничество на почвѣ шеллингіанства можно прослѣдить, пожалуй только у одного М. Н. Каткова.

Что же касается западнаго «просвѣщенія», съ его прежнимъ и новымъ позитивизмомъ, съ его склонностью къ философскому релятивизму и историческому реализму, съ его вѣрой въ прогрессъ, въ человѣчество, и съ его страстнымъ исканіемъ соціальной правды и утопическими построеніями въ этомъ направленіи, то это теченіе западничества, развернувшееся у насъ тоже въ XVIII вѣкѣ, было затѣмъ очень слабо представлено у насъ — до появленія Герцена. Герценъ не родоначальникъ русскаго утопизма и русскаго просвѣщенства, онъ не родоначальникъ

русскаго позитивизма — онъ самъ шире и глубже всѣхъ этихъ опредѣленій, а сверхъ того онъ имѣлъ здѣсь предшественниковъ. Не въ Герценѣ впервые съ чрезвычайной яркостью выступило это сочетаніе просвѣщенства и утопизма, позитивизма и народничества, впервые ярко заявило о себѣ ф р а н ц у з с к о е вліяніе. Испытавъ большое вліяніе Шеллинга, а затѣмъ Гегеля, Герценъ все же духовно сложился подъ вліяніемъ французской культуры — и конечно больше всего — подъ вліяніемъ Сенъ-Симона. Какъ у Сенъ-Симона, такъ и у Герцена не исчезаетъ религіозный мотивъ, но онъ окончательно связывается съ земными идеалами, онъ почти отрывается отъ всего трансцендентнаго; реализмъ почти переходитъ въ позитивизмъ, хотя Герценъ не поднималъ его узко и односторонне. Онъ, собственно, полупозитивистъ, какъ были и остаются полупозитивистами всѣ представители так наз. «субъективнаго метода въ соціологіи», какъ былъ имъ напр. и Кавелинъ — ибо позитивизмъ, борьба съ метафизикой не устраняетъ у нихъ п р и з н а н і я с в о б о д ы в ъ ч е л о в ѣ к ѣ. Это открываетъ мѣсто для этическаго идеализма, вводитъ въ историческое мышленіе категорію «возможности»... Лишь въ 50-хъ годахъ нашъ позитивизмъ вновь суживается, склоняется къ фактопоклонству, къ безусловному детерминизму и легко сочетается съ матеріализмомъ.

Такъ «просвѣщенство» раздвоилось у насъ на два близкихъ, но отличныхъ теченія — на узкій позитивизмъ, склоняющійся къ матеріализму (сначала философскому, а потомъ экономическому) и на полупозитивизмъ. Л и ш ь в ъ п о л у п о з и т и в и з м ѣ с о х р а н и л а с ь

проблема Россіи и Запада; для перваго направленія она выпала. Характерно, что и до нынѣ сохраняется это положеніе вещей, крайне затрудняющее духовное объединеніе различныхъ теченій...

Въ исторіи русскаго «просвѣщенства», въ которое, между прочимъ, также необходимо, включить Л. Толстого, какънеобходимо включить въ французское просвѣщенство Руссо (хотя оба мыслители отчасти уже выходятъ за предѣлы просвѣщенства и даже разлагаютъ его), — въ этой незавершенной еще главѣ русской исторіи первое мѣсто и во времени и силѣ дарованій принадлежитъ несомнѣнно А. И. Герцену — съ его несравненнымъ талантомъ писателя, съ глубокой силой его исканій и его страстнымъ утопизмомъ, заступившимъ мѣсто религіозной жизни. Въ Герценѣ какъ бы соединяются обѣ вѣтви русскаго западничества — ибо сложившись подъ французскимъ вліяніемъ, на всегда оставшись въ руслѣ «просвѣщенства», Герценъ въ то же время испыталъ глубокое вліяніе шеллингіанства, а потомъ и философіи Гегеля. Черезъ Герцена и русское «просвѣщенство» посколько оно представлено полупозитивистами см. дальше главу о Н. К. Михайловскомъ) стало передъ проблемой Запада и Россіи, и если самъ Герценъ былъ яркимъ представителемъ антизападничества, то его духовные потомки оказались лишь защитниками «внѣзападничества»..

Обратимся теперь къ общей характеристикѣ А. И. Герцена.

Александръ Ивановичъ Герценъ былъ современни-

комъ Гоголя и славянофиловъ, но его духовный укладъ былъ совершенно иной, чѣмъ у нихъ. Будучи такимъ же романтиковъ, какъ и они, переживъ въ юности свою фазу религіозности, Герценъ очень рано увлекся идеалами Запада и со всей пылкостью, со всей страстностью своей натуры отдался имъ. Воспитанный на французской литературѣ (хотя и онъ въ свое время раздѣлялъ типичный для его времени культъ Шиллера), Герценъ очень рано познакомился съ Сенъ-Симономъ, который придалъ большую опредѣленность его соціальнымъ и политическимъ мечтаніямъ. Въ одномъ изъ раннихъ своихъ поизведеній Герценъ такъ рисуетъ этотъ періодъ жизни: «не могу выразить всей восторженности того времени. Жизнь раскрывалась передъ нами торжественно, величественно, мы откровенно клялись пожертвовать наше существованіе во благо человѣчества». Изъ біографіи Герцена извѣстно, что вмѣстѣ съ своимъ другомъ Огаревымъ онъ дѣйствительно клялся (16 лѣтъ) на Воробьевыхъ горахъ въ Москвѣ посвятить свою жизнь на борьбу съ деспотизмомъ...

То, во что вѣрилъ юный Герценъ — это была вѣра въ человѣка и въ человѣчество, вѣра въ прогрессъ и безусловное поклоненіе свободѣ. Герценъ не отдѣлялъ русскаго дѣла отъ задачъ Западной Европы: не будучи космополитомъ, горячо и глубоко любя родину, онъ любилъ въ то же время и Западъ — колыбель свободы. Вотъ отчего во имя борьбы съ деспотизмомъ, которой онъ посвятилъ свою жизнь, онъ такъ стремился на Западъ: конечно, ему хотѣлось вздохнуть полной грудью, хотѣлось подышать воздухомъ свободы, котораго такъ не хватало Россіи

Николая I, но въ то же время онъ считалъ, что Западъ и Россія имѣютъ общія задачи — переустройства всего уклада жизни во имя соціальнаго идеала. Въ путяхъ этихъ политическая свобода пріобрѣтала чрезвычайное значеніе, но лишь какъ средство, какъ условіе борьбы за соціальный идеалъ. Полная невозможность дѣйствовать въ Россіи, дѣйственность натуры, не позволяющая ему уйти въ одно литературное творчество, влекли Герцена на Западъ и, наконецъ, въ 1847 г. его мечта исполнилась.

Герценъ ѣхалъ заграницу, будучи уже 35-ти лѣтъ-человѣкомъ сложившимся, полнымъ силъ, но свободнымъ отъ юношеской пылкости, трезвымъ, настойчивымъ и религіозно преданнымъ идеалу соціальнаго переустройства. Будучи послѣдовательнымъ и глубокимъ индивидуалистомъ, ставя личность выше всего, какъ самоцѣль, какъ «вершину историческаго міра», Герценъ сочеталъ съ этимъ пламеннымъ индивидуализмомъ вѣру въ соединимость широкаго развитія личности и соціальной правды — и эту вѣру онъ столько же основывалъ на началѣ разума, преображающаго эгоизмъ въ творческую соціальную силу, сколько и на живой соціальной солидарности, освобождающей личность отъ узости, отъ эгоцентризма. Соціалистическія мечты заранѣе опредѣляли критическое отношеніе къ современной Европѣ—тѣмъ болѣе, что и въ самой западной соціалистической мысли критика современнаго строя была очень сильна. Съ другой стороны, общее развитіе у Герцена его философскихъ и историческихъ взглядовъ тоже опредѣляло у него нѣкоторый скептицизмъ —у него уже не было наивной вѣры въ прогрессъ, въ его историческую неизбѣжность. Быть можетъ правъ

Н. Н. Страховъ, когда утверждаетъ, что Герценъ «дошелъ до полной безнадежности еще раньше, чѣмъ совершилась революція 1848 г.» («Борьба съ Западомъ» т. I. стр. 71).

Во всякомъ случаѣ, какъ свидѣтельствуетъ П. В. Анненковъ, среди нашихъ мечтательныхъ соціалистовъ было подчасъ такое же отношеніе къ современной Европѣ, какъ у праваго славянофильства. Соціалистическая критика Запада, начатая на самомъ же Западѣ, дѣлала завоеванія и у насъ*), но при этомъ **все же не утрачивалась вѣра въ творческія скрытыя силы Европы**. По авторитетному свидѣтельству того-же Анненкова въ его разсказѣ о 40 годахъ, «русская интеллигенція любила не современную, дѣйствительную Францію... а Францію идеальную, воображаемую, фантастическую». «У насъ искали патаенной Франціи», говоритъ онъ тутъ же («Воспоминанія» т. III, стр. 69), и эти слова очень хорошо характеризуютъ парадоксальное совмѣщеніе у нашихъ западниковъ — и особенно у Герцена — критики современной Европы съ вѣрой въ ея «скрытыя творческія силы»...

Поэтому, хотя Герценъ и ѣхалъ заграницу безъ особыхъ иллюзій, но въ немъ еще держалась вѣра въ Европу, въ благотворное вліяніе политической свободы. Первыя заграничныя впечатлѣнія Герцена были очень тяжелы.

---

*) Въ одномъ письмѣ къ Бѣлинскому его другъ Боткинъ писалъ: «недаромъ кричатъ Шевыревъ и Маякъ, что Европа находится въ гніеніи; это дѣйствительно такъ — старые институты семьи, собственности и общества получаютъ со всѣхъ сторонъ удары». «Внимательное созерцаніе Европы, читаемъ въ другомъ письмѣ Боткина, дѣйствительно представляетъ гніеніе и распадъ всего стараго порядка». Цитирую по книгѣ Пыпина о Бѣлинскомъ.

Герценъ сразу же почувствовалъ всю огромную силу «мѣщанства» — все потускнѣніе въ Европѣ былого энтузіазма: раздраженіе, горечь, обида все сильнѣе завладѣвали Герценомъ и въ первыхъ же письмахъ изъ Франціи, (вызвавшихъ даже суровую отповѣдь Бѣлинскаго, приходившаго тогда къ мысли объ историческомъ значеніи буржуазіи), онъ горько жалуется, что «мелкая, грязная среда мѣщанства, какъ тина, покрываетъ своей зеленью всю Францію». Первая глава его удивительной книги «Съ того берега»,—которую Анненковъ правильно охарактеризовалъ какъ «самое пессимистическое созерцаніе западнаго развитія» — была написана въ Италіи до революціи 1848 г. Уже тогда Герценъ чувствовалъ себя «на другомъ берегу», и все же, когда разразилась февральская революція, Герценъ поспѣшилъ въ Парижъ, полный оживших надеждъ и вновь вспыхнувшей вѣры въ начала соціальнаго перелома. Герценъ пріѣхалъ въ Парижъ въ маѣ, а въ іюнѣ онъ былъ свидѣтелемъ кровавыхъ іюньскихъ дней и неудачи соціальнаго переворота. То, что увидалъ, что пережилъ тогда Герценъ, совершенно убило въ немъ его вѣру въ какую то мистическую силу революціонизма, въ таинственную благотворность его, а съ этимъ въ немъ надорвалось и все его міровоззрѣніе. Герценъ былъ такъ глубоко потрясенъ и взволнованъ и вмѣстѣ съ тѣмъ съ такой непререкаемой силой убѣдился въ утопичности и безпочвенности его мечтаній, что онъ никогда уже не могъ оправиться отъ этого удара, — изъ убѣжденнаго западника онъ становится постепенно страстнымъ антизападникомъ... «Вещи, которыя я никогда не считалъ возможными въ

въ Европѣ, писалъ онъ тогда, даже въ минуты ожесточенной досады и самаго чернаго пессимизма, сдѣлались обыкновенны, ежедневны». Гражданская война, подавленная рѣшительно и жестоко, разбила всѣ надежды Герцена. Онъ и раньше склонялся къ примату соціальнаго надъ политическимъ; а теперь онъ начинаетъ склоняться къ прямому политическому скептицизму и нотки анархизма, устраненіе политической проблемы все сильнѣе и чаще прорываются въ его творчествѣ. «Слово республика, писалъ онъ однажды, отъ котораго бывало, я это очень помню, билось сердце, теперь, послѣ 1849-51 г., возбуждаетъ столько же надеждъ, сколько и сомнѣній... Развѣ мы не видали, что французская демократія. т. е. (фактически) равенство въ рабствѣ, есть самая близкая форма къ самовластію?»

Любопытно отмѣтить, что еще въ Москвѣ, до поѣздки заграницу, явный перевѣсъ соціальнаго надъ политическимъ у Герцена вызывалъ реакцію у его друзей; Герценъ былъ еще одинокъ (какъ до него былъ въ этомъ отношеніи одинокъ и Николай Тургеневъ) — онъ скорѣе здѣсь былъ близокъ къ славянофиламъ, среди которыхъ у К. Аксакова особенно рѣзко прорывались нотки «политизма», переходившаго незамѣтно въ анархизмъ. («Государство, какъ принципъ — зло», «государство въ своей идеѣ — ложь» писалъ К. Аксаковъ). Даже впослѣдствіи Иванъ Аксаковъ, въ которомъ было столько политическаго темперамента и вдохновенія, сочувственно вспоминалъ слова своего старшаго брата и самъ писалъ, что «общественный и личный идеалъ человѣчества стоитъ выше всякаго совершеннѣйшаго государства». Эти мотивы

воскресли лишь въ одномъ отвѣтвленіи западничества — въ народничествѣ, основное же направленіе западничества опредѣленно тяготѣло къ «политицизму» и выдвинуло въ русской жизни яркихъ представителей политическаго либерализма. Близкій къ Герцену Грановскій не только не раздѣлялъ его соціальнаго утопизма, но и вообще видѣлъ въ соціализмѣ «болѣзнь вѣка». Онъ особенно осуждалъ въ немъ то, что было по душѣ русскимъ мечтателямъ — пренебреженіе къ политической жизни, къ политическому развитію народа.

Для Грановскаго, какъ историка, это было непріемлемо, но для многихъ русскихъ умовъ было — да вѣроятно и нынѣ для многихъ это такъ — что то плѣнительное въ отходѣ отъ политическаой жизни и въ сосредоточеніи на проблемѣ соціальной. Здѣсь какъ разъ начинается новая страница и въ оцѣнкѣ Европы: въ свѣтѣ идей утопическаго соціализма цивилизація Европы рисовалась, какъ «прямое порожденіе праздныхъ сословій», и это отвращеніе къ «буржуазной» Европѣ объединяетъ Герцена, Достоевскаго, Н. К. Михайловскаго (беру писателей, у которыхъ имѣлъ мѣсто критика Запада), задѣла отчасти и Л. Н. Толстого, въ которомъ впрочемъ, больше звучали мотивы Руссо, но который какъ то сливался съ критикой Запада, исходившей отъ соціалистическихъ началъ. Разрушеніе европейской цивилизаціи не страшило такихъ поклонниковъ Запада, ибо они ждали соціальнаго переворота, вѣрили въ наступленіе новаго соціальнаго порядка, въ которомъ должны были явиться совершенно новыя основы личной и общественной жизни. Старыя грезы, навѣянныя еще Сенъ Симономъ, имѣвшимъ

такое глубокое вліяніе на всю духовную жизнь Герцена, пріобрѣтали совершенно реальный характеръ...

Разочарованіе въ революціи, не оправдавшей надежды на соціальный переворотъ, не заставило Герцена отказаться отъ его идеала, его соціальной утопіи — какъ мы уже указывали, для Герцена его соціальная утопія имѣла р е л и г і о з н о е значеніе — но оно обратилось со всей силой и страстностью на тотъ самый Западъ, откуда Герценъ взялъ свои идеалы. У Герцена часто прорывается настоящее отвращеніе къ Западу, былая вѣра въ скрытыя силы Запада совершенно исчезаетъ, иногда лишь прорываясь въ тѣхъ или иныхъ мягкихъ отзывахъ о Западѣ, вообще отнынѣ очень рѣдкихъ у Герцена.

Потрясеніе, пережитое Герценомъ, если не убило въ немъ его соціально религіозной мечты, то все же окончательно надорвало вѣру въ «прогрессъ», въ закономѣрное движеніе исторіи къ идеалу. Онъ и раньше не вѣрилъ въ историческій провиденціализмъ, всюду отводя огромное мѣсто случайности въ историческомъ процессѣ, — и хотя при этой позиціи не устранялась почва для дѣйственнаго творчества, но творчество, понятое лишь какъ продуктъ свободнаго устремленія къ идеалу, не мѣющее никакой связи съ бытіемъ, ибо въ бытіи нѣтъ смысла и плана,—неизбѣжно пріобрѣтаетъ трагическій характеръ... Такъ парадоксально сочетались у Герцена его позитивизмъ и его соціальный идеализмъ; защита свободы, пламенный индивидуализмъ и въ то же время трагическое воспріятіе безсмыслицы исторіи, одинаково жили въ немъ. Герценъ являетъ намъ довольно частый типъ русскаго интеллигента, лишеннаго вѣры, но не утерявшаго духовной зря-

чести; будучи позитивистомъ по исходнымъ основамъ его міропониманія, Герценъ настолько глубокъ и честенъ, что отдаетъ себѣ ясный отчетъ (какъ и другой его великій современникъ — Дж. Ст. Милль) въ безсиліи позитивизма. Отсюда глубчайшій трагизмъ, лежащій на всемъ творчествѣ Герцена — трагизмъ, идущій не отъ мысли, не оть разсудка, а выростающій изъ глубины его мятущейся души — для которой единственнымъ настоящимъ выходомъ могъ бы быть лишь возвратъ къ религіи—возвратъ, внутренно затрудненный его глубочайшимъ философскимъ релятивизмомъ. Изъ этой духовной темницы своей такъ и не вырвался Герценъ — и есть что то незаконченное, недоговоренное во всей его личности; даже въ его критикѣ Запада нерѣдко ощущаешь всю глубину его духовныхъ исканій и всю въ то же время ихъ незавершенность. Такъ страстно обвиняя Западъ, Герценъ сознаетъ, что собственно для обвиненій какъ разъ и нѣтъ у него почвы — нѣтъ въ его соціальномъ идеалѣ ни общеобязательности, ни объективной исторической основы — отсюда собственно и проистекаетъ трагическое чувство безпочвенности, сознаніе, что онъ лишь «Донъ-Кихотъ»...

Но вернемся къ тому, какъ отразилось въ творчествѣ Герцена его разочарованіе. Изложить въ полнотѣ то, что составляло основное содержаніе всего его творчества заграницей, нѣтъ у насъ возможности и мы ограничимся лишь общей характеристикой его позиціи.

Общая оцѣнка европейской дѣйствительности очень мрачна у Герцена. «Съ какимъ то ясновидѣніемъ, пишетъ онъ въ письмахъ изъ Франціи и Италіи, заглянулъ я въ душу буржуа, въ душу рабочаго, и ужаснулся».... «Куда

ни посмотришь, читаемъ тамъ же, отовсюду вѣетъ варварствомъ — снизу и сверху, ихъ дворцовъ и изъ мастерскихъ». «Современное поколѣніе имѣетъ одного Бога — капиталъ и не имѣетъ боговъ разъ его. Наше время... эпоха восходящаго мѣщанства и эпоха его тучнаго преуспѣванія». «Въ тиранствѣ безъ тирана, читаемъ мы тамъ же, есть что то отвратительнѣйшее, нежели въ царской власти. Тамъ знаешь, кого ненавидѣть, а тутъ анонимное общество политическихъ шулеровъ и биржевыхъ торгашей, опирающееся на общественный развратъ, на сочувствіе мѣщанъ, опирающееся на полицейскихъ пиратовъ и на армейскихъ кондотьеровъ, душитъ безъ увлеченія, гнететъ безъ вѣры, изъ за денегъ, изъ страха»... Остріе критики Герцена не останавливается на этомъ — онъ идетъ смѣло дальше, не боясь коснуться самыхъ основъ «свободной» Европы. «Европа нынѣ догадалась, пишетъ Герценъ («Съ того берега»), что представительная система—хитро придуманное средство перегонять въ слова и безконечные споры общественныя потребности и энергическую способность дѣйствовать». «Въ демократіи, пишетъ онъ тамъ же, страшная мощь разрушенія, но когда примется она создавать, она теряется въ ученическихъ опытахъ, въ политическихъ этюдахъ... Дѣйствительнаго творчества въ демократіи нѣтъ». «Меня ужасаетъ современный человѣкъ, пишетъ Герценъ: какая безчувственность и ограниченность, какое отсутствіе страсти, негодованія, какая слабость мысли, какъ скоро стынетъ въ немъ энергія, какъ рано изношено въ немъ увлеченіе, энергія, вѣра въ собственное дѣло!»... Безплодіе формъ въ «свободной» Европѣ, без-

плодіе человѣка — вотъ что съ угрюмой тоской повторяетъ всюду Герценъ. «Съ мѣщанствомъ стираются личности... все получаетъ значеніе гуртовое, оптовое, почти всѣмъ доступное... а за угломъ дожидается стотысячеголовая гидра, готовая безъ разбора все слушать, все смотрѣть, всячески одѣться, всѣмъ наѣсться — это та самодержавная толпа сплоченной посредственности... которая все покупаетъ и потому всѣмъ владѣетъ». Сколько эстетическаго отвращенія и раздраженія въ этихъ бичующихъ строкахъ! «Несмотря на умственное превосходство нашего времени, читаемъ дальше, все идетъ къ посредственности, лица теряются въ толпѣ. Это collective mediocrity ненавидитъ все рѣзкое, самобытное — она проводитъ надъ всѣмъ общій уровень». Все индивидуальное и яркое тонетъ въ массѣ, задыхается въ атмосферѣ мѣщанства... Это торжество мѣщанства отзывается на личности; въ горькихъ и ѣдкихъ словахъ рисуетъ новый «порядокъ» Герценъ. «Подъ вліяніемъ мѣщанства, пишетъ онъ, все перемѣнилось въ Европѣ. Рыцарская честь замѣнилась бухгалтерской честностью, изящные нравы — нравами чинными, вѣжливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостинницами для всѣхъ, т. е. для всѣхъ, имѣющихъ деньги». Герцену ненавистно все это — и невольно напоминаютъ намъ эти строки такую же эстетическую скорбь о современности — хотя и выраженную въ другихъ тонахъ — у Гоголя... Даже соціализмъ несетъ въ себѣ потенціальное мѣщанство: спетицизмъ Герцена, мужественная его правдивость не остановились передъ констатированіемъ этого. Это было больно и горько для Герцена, но онъ не скрывалъ отъ себя правды. «М ѣ щ а н-

ство — вотъ послѣднее слово цивилизаціи, писалъ онъ въ 1864 г.: «весь «образованный» міръ идетъ въ мѣщанство». «Любезный другъ, пишетъ онъ тогда же («Концы и Начала»), пора притти къ покойному и смиренному сознанію, что мѣщанство окончательная форма западной цивилизаціи, ея совершеннолѣтіе — имъ замыкается длинный рядъ ея сновидѣній, оканчивается эпопея роста, романъ юности. Послѣ всѣхъ мечтаній и стремленій оно представляетъ людямъ скромный покой, менѣе тревожную жизнь... народы Запада тяжкимъ трудомъ выработали свои зимнія квартиры. Великіе стихійные ураганы, поднимавшіе всю поверхность западнаго моря, превратились въ тихій морской вѣтерокъ. Христіанство обмелѣло и успокоилось въ покойной и каменистой гавани реформаціи; обмелѣла и революція въ покойной и песчанной гавани либерализма. Съ такой снисходительной церковью, съ такой ручной революціей западный міръ сталъ остаиваться, уравновѣшиваться».

Разочарованіе въ западной Европѣ далось Герцену не легко; для него это было мучительной трагедіей, словно прощался онъ съ самымъ завѣтнымъ и дорогимъ, что у него было. «Я плакалъ на іюньскихъ баррикадахъ, писалъ онъ въ 1854 г., и теперь плачу при воспоминаніи объ этихъ проклятыхъ дняхъ, въ которыхъ восторжествовали каннибалы порядка».«Вмѣстѣ съ разочарованіемъ въ Западной Европѣ для Герцена потухали всѣ его былые идеалы — вѣра въ человѣчество, вѣра въ прогрессъ, все его міровоззрѣніе принимаетъ трагическій характеръ. Въ историческомъ процессѣ такъ много случайнаго(«исторія импровизируется», одна изъ любимыхъ мыслей Герце-

на), въ ней нѣтъ никакой разумной силы, надъ ней нѣтъ Промысла, — а человѣкъ тамъ мелокъ, такъ скоро успокаивается, такъ мало ищетъ достойнаго, а не просто удобнаго существованія». Было когда то и иное время, былъ и въ Европѣ дѣйствительный энтузіазмъ, творческій подъемъ, но Европа одряхлѣла, обмелѣла, поражена роковымъ безсиліемъ. «Какое счастье, пишетъ онъ, что всѣ энтузіасты похоронены! Имъ пришлось бы увидѣть, что дѣло ихъ не подвинулось ни на шагъ, что ихъ идеалы остались идеалами, что недостаточно разобрать Бастилію по камешкамъ, чтобы сдѣлать колодниковъ свободными людьми». Это внутреннее безплодіе западнаго человѣка, это глубочайшее мѣщанство, въ немъ окрывшееся, — Герценъ писалъ о немъ, что «штемпель мѣщанства такъ же трудно стирается, какъ печать дара. Духа Святаго» («Былое и Думы» IV)—это и привело Герцена къ его трагическимъ сомнѣніямъ. «Духота, тягость, усталость, отвращеніе отъ жизни распространяются вмѣстѣ съ судорожными попытками куда нибудь выйти. Всѣмъ на свѣтѣ стало дурно жить—это великій признакъ. Кайтесь, господа, кайтесь, — судъ вашему міру пришелъ!»...

Современная Европа еще имѣетъ силы — отъ своего прошлаго, но уже не можетъ выйти на новую дорогу. «Ветхій міръ, католико-феодальный, развился во всѣ стороны, до высшей степени изящнаго и отвратительнаго, до обличенія всей истины, въ немъ заключенной, и всей лжи — наконецъ, онъ истощился. Онъ можетъ еще долго стоять, но обновиться не можетъ». («Съ того берега»). Иногда мысли Герцена принимаютъ еще болѣе рѣзкій оборотъ. «Мы довольно дол-

го изучали хилый организмъ Европы, пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, во всѣхъ слояхъ и вездѣ мы находимъ персть смерти. Едва вѣришь глазамъ: неужели это та самая Европа, которую мы когда то знали и любили? ... Европа приближается къ страшному катаклизму... политическія революціи изнемогаютъ подъ бременемъ своего безсилія, они совершили великія дѣла, но не исполнили своей задачи, они разрушили вѣру, но но не осуществили свободу, они зажгли въ сердцаяъ желанія, которыхъ они не въ силахъ исполнить... Я первый блѣднѣю, трушу передъ темной ночью, которая наступаетъ. Прощай, отходящій міръ, прощай Европа!».

Герценъ часто повторялъ мысль, что «роль теперешней Европы совершенно окончена: съ 1826 г. разложеніе ея растетъ съ каждымъ шагомъ». Но иногда сужденіе Герцена смягчается и онъ болѣе мягко смотритъ на судьбы Европы. Въ 1857 г. онъ писалъ Тургеневу: «весьма возможно, что вся творческая способность западныхъ народовъ истратилась, истощилась... но я считаю окончательно рѣшеннымъ вопросъ о будущности Европы. Добросовѣстно, съ покорностью передъ истиной и скорѣе съ предразсудками въ пользу Запада, чѣмъ противъ него, изучая его десятый годъ не въ теоріяхъ и книгахъ, а въ клубахъ и на площади, въ средоточіи всей политической и соціальной жизни его. я долженъ сказать, что ни близкаго, ни хорошаго выхода я не вижу».

Разочарованіе и скептицизмъ, какъ мы уже указывали, коснулись и послѣднихъ основъ міровоззрѣнія Герцена — вѣры въ человѣчество, въ прогрессъ. «Объяс-

ните мнѣ, пожалуйста, спрашиваетъ онъ, отчего вѣрить въ Бога смѣшно, а вѣрить въ человѣчество не смѣшно? Вѣрить въ царство небесное глупо, а вѣрить въ земныя утопіи — умно?» Въ «Быломъ и Думахъ» Герценъ такъ писалъ объ этихъ своихъ настроеніяхъ: «статьями «съ того берега» преслѣдовалъ въ себѣ послѣдніе идеалы, я ироніей мстилъ имъ за боль и обманъ... Я утратилъ вѣру въ слова и знамена, въ канонизированное человѣчество и единую спасающую церковь западной цивилизаціи».

Страстность, съ которой предъявляетъ Западу свои обвиненія Герценъ, вытекала изъ того, что онъ отдалъ много своихъ силъ на служеніе Западной жизни, что она была для него его дѣломъ. Внутреннее безплодіе европейскаго міра, торжество мѣщанства, неспособность Запада осуществить имъ же созданный соціальный идеалъ — все это переживалъ Герценъ необычайно тяжело. Онъ хоронилъ не только вѣру въ Западъ, но и вѣру въ человѣчество, вѣру въ прогрессъ. Соціальный идеалъ, которому онъ поклонялся, оказался безконечно далекъ отъ дѣйствительности, и оттого Герценъ не разъ называетъ себя «Донъ Кихотомъ» революціи. Въ горькой ироніи, съ какой онъ говоритъ объ этомъ, такъ много боли и неподдѣльной муки! Онъ предчувствуетъ ростъ мѣщанства и торжество «сплоченной посредственности», его отталкиваетъ и возмущаетъ пошлость и ограниченность современнаго западнаго человѣка. Стоя передъ глубокимъ моральнымъ кризисомъ, Герценъ не имѣетъ уже силы перейти къ иному пониманію жизни, ему остается лишь сознавать свою трагедію и глядѣть горькой правдѣ въ глаза. Въ замѣчательномъ

предисловіи къ книгѣ «Съ того берега» Герценъ, обращаясь къ своему сыну, пишетъ: «мы не строимъ, но ломаемъ, не возвѣщаемъ новаго откровенія, но устраняемъ старую ложь». Все вдохвноеніе, весь огромный талантъ Герцена дѣйствительно ушелъ на «устраненіе старой лжи»: онъ срываетъ маску съ Запада, онъ показываетъ его безплодіе и мѣщанство, его неспособность воплотить соціальный идеалъ. Когда его упрекали въ томъ, что онъ разрушаетъ у русской молодежи ея вѣру въ Западъ, «учитъ ее неуваженію къ Европѣ, къ ея цивилизаціи», то Герценъ отвѣчалъ на это, что «только правда, чистая неприкрашенная правда можетъ насъ вывести изъ тупика».

«На краю нравственной гибели», къ которой привело Герцена его разочарованіе въ Западѣ, спасла его вѣра въ Россію, вѣра въ ея будущее. «Я чую сердцемъ и умомъ, писалъ онъ въ 1857 г., что исторія толкается именно въ наши (русскія) ворота». «Съ тѣхъ поръ, пишетъ онъ, какъ туманъ, покрывавшій февральскую революцію, разсѣялся, рѣзкая простота замѣнила путаницу, — осталось только два интересныхъ вопроса: вопросъ соціальный и вопросъ русскій. Въ сущности эти два вопроса составляютъ одинъ и тотъ же». Есть одно замѣчательное мѣсто, вновь подчеркивающее, что соціальная мечта имѣла у Герцена дѣйствительно религіозный характеръ. — «Народъ русскій, пишетъ онъ, для насъ больше чѣмъ родина». Въ этихъ словахъ, въ этомъ народническомъ предвосхищеніи формулы Достоевскаго о народѣ богоносцѣ, выражена глубочайшая вѣра Герцена въ Россію , и съ этимъ соединилось его убѣжденіе, вытекавшее изъ всей его философіи исторіи и

легшее потомъ въ основу цѣлаго міровоззрѣнія (см. ниже о Н. К. Михайловскомъ), — что Россія не должна повторять Запада, что она можетъ развиваться своимъ особымъ путемъ. Здѣсь у Герцена въ сущности воскресали тѣ идеи, которыя впервые были опредѣлены, высказаны въ 30-хъ годахъ, — и здѣсь снова Герценъ оказывается близокъ къ славянофиламъ. «Должна ли Россія, спрашиваетъ Герценъ, пройти всѣми фазами европейскаго развитія или ея жизнь пойдетъ по инымъ законамъ?» Я совершенно отрицаю необходимость этихъ повтореній».

«Европа перешла отъ скверныхъ проселковъ къ хорошимъ шоссе, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, а отъ нихъ къ желѣзнымъ дорогамъ. У насъ и теперь прескверные пути сообщенія — что же намъ сперва дѣлать шоссе, а потомъ желѣзныя дороги?». Замѣчаніе это, конечно, весьма слабо разрѣщающее трудности, связанные съ ученіемъ объ особыхъ путяхъ Россіи, очень характерно въ то же время — тѣмъ болѣе, что всѣ надежды Герцена, какъ и позднѣйшихъ народниковъ возлагались на общину, въ которой видѣли «задатокъ самобытнаго будущаго развитія» и возможность осуществленія соціальнаго идеала. Несомнѣнно, что своей вѣрой въ общину Герценъ былъ обязанъ опять же славянофиламъ; еще въ 1844 г. онъ противоставлялъ личное начало — общинному; согласованіе свободы личности и общиннаго порядка представлялось Герцену конкретной исторической задачей, разрѣшенія которой онъ ждалъ именно отъ Россіи.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Въ лицѣ Герцена передъ нами предсталъ одинъ изъ

западниковъ. Тѣмъ существеннѣе и исторически значительнѣе тотъ фактъ, что, узнавъ ближе Западъ, Герценъ пережилъ глубочайшее разочарованіе въ немъ; какъ ни больно было Герцену разстаться съ своей вѣрой въ Западъ, онъ нашелъ въ себѣ мужество посмотрѣть правдѣ въ глаза, нашелъ въ себѣ силы для того, чтобы признаться, что Западъ идетъ къ торжеству мѣщанства. Конечно, Герцена, какъ и всѣхъ нашихъ западниковъ — у б л е к а л ъ с о в с ѣ м ъ н е т о т ъ и д е а л ъ, к а к и м ъ ф а к т и ч е с к и ж и л ъ и ж и в е т ъ З а п а д ъ; поэтому «разочарованіе» Герцена было совершенно неизбѣжно. Но русское западничество, поскольку оно сохраняло въ себѣ живыя связи съ русской дѣйствительностью, а не вырождалось въ космополитизмъ, всегда имѣло тотъ же характеръ, что и у Герцена. Въ религіозномъ укладѣ души Герцена, въ горячемъ увлеченіи идеаломъ соціальной правды, его увлеченіе Западомъ пріобрѣло болѣе отчетливый характеръ, а художественное дарованіе придало его творчеству силу исключительнаго обаянія. Но исторія русскаго нигилизма, исторія общественныхъ движеній второй половины XIX вѣка содержитъ въ себѣ тѣже черты в ѣ р ы, какими отмѣчено и все раннее западничество. Утопизмъ, этотъ суррогатъ религіозной исторіософіи, остался характерной чертой нашего западничества вплоть до современнаго коммунизма, и потому то, что пережилъ и такъ несравненно запечатлѣлъ въ своихъ произведеніяхъ Герценъ, остается не случайнымъ, не индивидуальнымъ, а типичнымъ фактомъ. Но произведенія Герцена типичны вообще какъ встрѣча русской души

съ Западомъ — Герценъ остается роднымъ и близкимъ и тѣмъ, кто не былъ западникомъ. Въ этомъ отношеніи любопытны симпатіи къ Герцену Страхова, во многомъ столь близкаго къ славянофиламъ; интересно и то высокое мнѣніе, которое однажды высказалъ Л. Н. Толстой о Герценѣ. А о томъ, что для современной русской интеллигенціи сочиненія Герцена стали особенно близки и понятны — и говорить нечего. Вотъ почему исторія духовнаго развитія Герцена такъ необыкновенно цѣнна для насъ, хотя на Западѣ, несмотря на огромный внѣшній успѣхъ и славу, онъ все же остался чуждъ и далекъ огромному большинству. Герценъ чрезвычайно національненъ и въ своей любви къ Западу и въ своей страстной критикѣ его, — и конечно неслучайно то, что онъ оказался столь близокъ къ славянофиламъ. Помимо того, что здѣсь дѣйствовало раннее вліяніе славянофиловъ на Герцена,— въ его приближеніи къ нимъ сказалось глубокое духовное родство и единство той духовной почвы, изъ которой вышло раннее славянофильство и раннее западничество.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Заканчивая эту главу, я хочу еще здѣсь же самымъ краткимъ образомъ упомянуть о человѣкѣ, во многомъ очень близомъ къ Герцену и другимъ нашимъ западникамъ — о М. А. Бакунинѣ. Въ сложной его личности, сочетавшей огромныя дарованія съ авантюризмомъ, страстное исканіе безусловной соціальной правды съ самой необузданной фантастикой, огромныя организаціонныя способности съ легкомысліемъ и страстью къ разрушенію —есть черты, которыя умѣстно будетъ подчеркнуть и связать съ нашей темой. Бакунинъ раздѣлялъ вмѣстѣ съ своими

друзьями вѣру въ Россію и даже въ славянство. «Мы вѣримъ въ будущность (русскаго народа), писалъ онъ въ 1862 г., надѣясь, что свободный отъ закоренѣлыхъ и на Западѣ въ законъ превратившихся предразсудковъ религіозныхъ ,политическихъ и соціальныхъ, онъ въ исторію несетъ новыя начала и создастъ цивилизацію иную: и новую вѣру и новое право и новую жизнь». Эта вѣра въ Россію и славянство (напомнимъ планы Бакунина о славянской федераціи, его участіе въ Пражскомъ съѣздѣ 1848 г.) соединялась у Бакунина съ рѣзкой критикой западной культуры — критикой, питавшейся его соціалистическими, а потомъ и анархическими воззрѣніями. «Революція не успокоится, пока не разрушитъ окончательно одряхлѣвшаго міра и не создастъ новаго прекраснаго», и въ этомъ планѣ всеобщей революціи Бакунинъ отводилъ огромную роль Россіи — такъ же, какъ Россіи другія теченія тоже усваивали центральное значеніе въ спасеніи Европы. Въ «Воззваніи къ славянамъ» Бакунинъ писалъ: «славяне должны быть огнемъ, чтобы творить чудеса», но его главныя надежды были связаны именно съ Россіей. Въ наши дни, въ свѣтѣ того, что произошло съ Россіей, жутко звучатъ многія мѣста у Бакунина. О «демократіи Россіи» онъ писалъ, что «ея пламя пожретъ державу и освѣтитъ всю Европу своимъ кровавымъ заревомъ. Чудеса революціи встанутъ изъ глубины этого пламеннаго океана; Россія есть цѣль революціи, ея наибольшая сила развернется тамъ»... Тѣмъ любопытнѣе, что въ неукротимомъ революціонизмѣ Бакунина сочеталась вѣра въ Россію съ отверженіемъ Запада. «Чему учить мы можемъ народъ, спрашивалъ онъ: если оставить

въ сторонѣ естественныя и математическія науки, то послѣднимъ словомъ всей нашей премудрости является... полное отрицаніе Запада». Въ перепискѣ Руге сохранилось любопытное мѣсто, изъ котораго видно, что для западныхъ друзей Бакунина были очень трудно выносимы его «выскомѣрныя рѣчи» объ «изжившей гнилой Германіи». «Вы все еще остаетесь, писалъ Руте Герцену, русскими націоналистами..., высокомѣрно относитесь къ намъ».

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Критика Запада, исходившая изъ соціалистическихъ идей, обыкновенно сочеталась и въ дальнѣйшихъ ея выразителяхъ съ вѣрой въ Россію, въ ея силы, въ особые ея пути. Эта устойчивость мотивовъ, зазвучавшихъ впервые въ 30-хъ годахъ, еще разъ подчеркиваетъ глубокую связь критики Запада съ положительными исканіями въ направленіи раскрытія своеобразія Россіи. Проявленіе этого мотива даже у Бакунина, отрицавшаго правду національнаго начала и призывавшаго къ всеобщей революціи, особенно характерно и любопытно для исторіи духовнаго развитія Россіи.

Глава V.

ПОСЛѢ КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ. И. С. АКСАКОВЪ, Н. Я. ДАНИЛЕВСКІЙ.

Крымская война, совпавшій съ ней конецъ царствованія Николая I и вступленіе на престолъ Александра II открыли новую эпоху русской жизни. Сначала робко и неувѣренно, а потомъ все сильнѣе и увѣреннѣе стали выступать на арену исторіи новыя общественныя ученія и группировки; то, что еще недавно находилось подъ спудомъ и казалось почти однотоннымъ, вдругъ предстало въ своемъ чрезвычайномъ многообразіи. Въ русской жизни повѣяло свободой, приблизилась «эпоха великихъ реформъ», создавшая небывалый подъемъ общественнаго энтузіазма, — но въ то же время съ огромной силой стали проявляться и революціонныя силы — и чѣмъ дальше, тѣмъ настойчивѣе и организованнѣе. Для Россіи наступила пора оформленія и раскрытія того, что таило ея подполье, пришло время дифференціаціи ея соціально-политическихъ и культурныхъ движеній и тенденцій. То, что дремало или оставалось неразвернувшимся, заявляло нынѣ о себѣ съ небывалой свободой и смѣлостью, загорѣ-

лась борьба различныхъ теченій, доходившая до полнаго взаимнаго отверженія и непониманія, — утратилось единство русской жизни, русскаго духа. Былъ моментъ, когда казалось стало возможно примиреніе враждующихъ началъ и синтезъ различныхъ теченій — это было на торжествѣ открытія памятника Пушкину въ Москвѣ, когда Достоевскій произнесъ свою знаменитую рѣчь. Но, во первыхъ, это примиреніе не пошло дальше временнаго настроенія и осталось безрезультатнымъ, за отсутствіемъ объективной основы для него, а главное — оно просто не охватывало всѣхъ теченій русской жизни, исключало какъ разъ ея буйствующія силы,не затрагивало самыхъ глубокихъ диссонансовъ русской жизни. Вся дальнѣйшая исторія русской жизни была лишь углубленіемъ и заостреніемъ противоположностей, величайшимъ выразителемъ которыхъ явилась революція 1917 г. съ ея февралемъ и октябремъ. Единства и нынѣ нѣтъ въ русской жизни, нѣтъ его и въ глубинѣ русскаго духа, хотя быть можетъ мы и идемъ къ своей «органической эпохѣ».

Различныя группировки общественныхъ и культурныхъ теченій, при всемъ томъ многообразіи ихъ, какое раскрылось за 70 лѣтъ (1855-1925 г.), имѣютъ ту общую историческую судьбу, что они не могутъ выйти за предѣлы великаго разброда русской жизни, начавшагося послѣ Крымской войны. Русская мощь сказалась въ это время цѣлымъ рядомъ исключительныхъ завоеваній въ области культурнаго творчества — но все это богатство все же оказалось скуднымъ передъ лицомъ русской жизни со всѣми ея великими проблемами. П у т и Р о с с і и и н ы н ѣ е щ е н е о т к р ы л и с ь, точнѣе говоря не осуще-

ствился великій національный синтезъ, не выковалось основное внутреннее единство и не закончена напряженнѣйшая борьба въ глубинахъ народной души. Вотъ отчего проблема русскаго пути, русскаго своеобразія не только не была снята, но, наоборотъ, она приняла еще болѣе сложный, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе конкретнй характеръ. Этимъ надо объяснить, отчего и отношеніе къ Западу и его культурѣ продолжало и продолжаетъ раздѣлять русское общество на рѣзко враждующія группы — и даже въ наши дни это раздѣленіе имѣетъ самый актуальный характеръ. По прежнему до нашихъ дней существуетъ западничество и такъ же остро выступаетъ антизападничество; хотя пройденъ за 70 лѣтъ огромный періодъ исторической жизни, многое измѣнилось, усложнилось, а все таки по прежнему у однихъ есть ненасыщенность Западомъ и молодая влюбленность въ него, а у другихъ по прежнему страстное стремленіе утвердить свое своеобразіе переходитъ нерѣдко въ обличеніе Запада и обвиненіе противъ него. Живучесть и актуальность темы объ отношеніи Россіи къ Западу опредѣляется одинаковой неустранимостью двухъ моментовъ: съ одной стороны, здѣсь существенна н е р а з р ы в н о с т ь связи Россіи съ Западомъ и невозможность духовно и исторически изолировать себя отъ него, а съ другой стороны — существенна безспорность русскаго своеобразія, правда въ исканіи своего собственнаго пути. Ни отдѣлить Россію отъ Запада, ни просто включить ее въ систему западной культуры и исторіи одинаково не удается. Частичные, предварительные синтезы намѣчались не разъ—упомянемъ о Достоевскомъ и Влад. Соловьевѣ —но видимо не готова къ этому ни исто-

рическая почва, ни внутреннее состояніе русскаго духа, въ которомъ не умолкаютъ, а скорѣе ярче и рѣзче звучатъ диссонансы.

Излагать хрогологически всю сложную исторію культурнаго и общественнаго развитія Россіи въ связи съ проблемой отношенія Россіи къ Западу, конечно, совершенно невозможно при небольшомъ объемѣ настоящей книги. Поэтому намъ остается въ этой части еще опредѣленнѣе, чѣмъ въ первой, слѣдовать порядку систематическому, нарушая постоянно требованія хронологической послѣдовательности. Я отчетливо сознаю всѣ трудности и неудобства такого порядка — тѣмъ болѣе, что почти у всѣхъ авторовъ и теченій, которыми намъ приходится заниматься, мы находимъ порой эклектическое, а порой органическое сочетаніе совершенно различныхъ цикловъ идей, — но иного выхода для нашего обзора я не вижу.

Сознавая всю условность того дѣленія, которое положено въ основу дальнѣйшаго изложенія, и постоянно внося поправки и дополненія при характеристикѣ отдѣльныхъ писателей и цѣлыхъ теченій, я все же не могу обойтись безъ него. Я считаю возможнымъ — не усматривая здѣсь никакой діалектики — выдѣлить слѣдующія три группы въ разработкѣ нашего вопроса (охватывая періодъ времени отъ Крымской войны до нашихъ дней): на первомъ мѣстѣ я ставлю тѣхъ писателей, въ творчествѣ которыхъ (въ отношеніи къ нашей темѣ) проявился съ опредѣленной силой политическій мотивъ. Сюда я отношу И. С. Аксакова, Н. Я. Данилевскаго, К. Н. Леонтьева, современныхъ евразійцевъ. Во вторую

группу я отношу тѣхъ писателей, у которыхъ рѣшающее значеніе въ постановкѣ и рѣшеніи нашего вопроса играли религіозно-фислософскія и культурно-философскія мотивы. Сюда я отношу Л. Н. Толстого, Н. Н. Страхова, Н. К. Михайловскаго, В. В. Розанова, В. Ф. Эрна. Наконецъ, въ послѣднюю группу я отношу тѣхъ, у кого мы видимъ опредѣленныя стремленія къ синтезу западничества и антизападничества — я имѣю въ виду Ф. М. Достоевскаго, Владимира Соловьева, Н. А. Бердяева. Конечно, мнѣ неизбѣжно придется, при изложеніи каждаго автора, удѣлять ему столько мѣста, сколько опредѣляется не общимъ его значеніемъ въ русской культурѣ, а лишь участіемъ въ разработкѣ нашей проблемы. Вмѣстѣ съ тѣмъ я заранѣе долженъ просить у читателя снисхожденія, что вслѣдствіе игнорированія хронологическаго момента (хотя я ему посильно слѣдую внутри каждой группы), мнѣ придется иногда возвращаться къ эпохамъ, уже однажды охарактеризованнымъ.

Крымская война всколыхнула всѣ слои русскаго общества, съ напряженіемъ слѣдившаго за героической борьбой вокругъ Севастополя и сознававшаго всю свою техническую и общественную отсталость сравнительно съ Западомъ, всю неправду, всѣ дефекты русской жизни; съ неменьшей, однако, остротой почувствовало русское общество въ западныхъ народахъ — врага. Нашествіе Наполеона лишь очень ничтожно сказалось въ этомъ направленіи — въ немъ видѣли не проявленіе политической вражды со стороны Запада, какъ такового, къ Россіи, а лишь угрозу со стороны Наполеона. Но уже во все время

царствованія Николая I въ западныхъ государствахъ накоплялось враждебное чувство къ Россіи, достигшее своего высшаго напряженія послѣ революціи 1848 года. Когда вспыхнула Крымская война, то русское общество съ чрезвычайной болью почувствовало, что здѣсь шло дѣло не о простомъ разрѣшеніи вооруженнымъ путемъ дипломатическаго конфликта, что фактически Западъ для того и «ополчился» на Россію, чтобы ударить по ней и ослабить ея вліяніе среди славянъ. Въ этой войнѣ впервые славянское самосознаніе было остро поражено глубокой ненавистью со стороны Запада къ славянству; столкнулось цѣлыхъ два міра, и отсюда понятно, что Россія была страшна и ненавистна Западу не одной своей мощью, но и все увеличивающимся ея вліяніемъ на славянство. Извѣстно, что Николай I былъ противникомъ панславизма и на запискѣ, поданной ему по этому вопросу И. С. Аксаковымъ, написалъ «ежели бы стеченіе обстоятельствъ привело къ единству (со всѣми славянами), оно будетъ на гибель для Россіи»*). Но въ русскомъ обществѣ — здѣсь болѣе всего надо помянуть М. П. Погодина — росло и крѣпло стремленіе къ объединенію со всѣми славянами. Исторія этого движенія очень любопытна, но здѣсь не мѣсто на немъ останавливаться — напомню, что здѣсь сошлись такіе люди какъ Бакунинъ и Погодинъ, участники Кирилло-Мефодіевскаго Братства и Тютчевъ... Бакунинъ въ 1848 г., Погодинъ въ 1854 г., конечно, совершенно въ разныхъ тонахъ, составляли планы всеславянскаго союза...

---

*) Цитирую по Барсукову. Жизнь и труды Погодина. Т. IX. стр. 279.

Отчетливое сознаніе того, что Западъ стремится политически вытѣснить и ослабить славянство и Россію, было чрезвычайно заострено Крымской войной. И все же непосредственно послѣ ея окончанія антизападничество у насъ было еще очень слабымъ — даже у Н. Я. Данилевскаго, построившаго теорію культурно-историческихъ типовъ и ею объяснявшаго политическую вражду Запада къ Россіи, оно очень слабо. Когда въ 1855 году славянофилами былъ основанъ журналъ «Русская Бесѣда», то въ ея программѣ значились такія слова: «посвящая себя преимущественно служенію русскому народу, журналъ сей ни мало не будетъ враждебнымъ къ западной цивилизаціи. Всякій просвѣщенный русскій знаетъ, сколь много онъ обязанъ ей въ умственномъ развитіи... но вмѣстѣ съ тѣмъ для всякаго русскаго очевидно, что западная цивилизація, лишенная всякаго необходимаго основанія истиннаго просвѣщенія — религіи, можетъ быть полезна для Россіи только по пропущеніи ее черезъ критику русскаго духа и его коренныхъ началъ». Въ программѣ закрытой на второмъ номерѣ газеты «Парусъ», издававшейся И. С. Аксаковымъ въ 1859 г., были такія слова: «вполнѣ уважая европейскую мысль и науку».. Немного рѣзче отзывается о Западѣ посланіе къ Сербамъ (1860 г,) написанное А. С. Хомяковымъ и подписанное кромѣ него Погодинымъ, Кошелевымъ, И. Бѣляевымъ, Н. Елагинымъ, Ю. Самаринымъ, И. Аксаковымъ и др. «Западные народы, читаемъ здѣсь...достигли высокаго развитія умственнаго, но ослѣпленные своими успѣхами, они, съ одной стороны, сдѣлались вполнѣ равнодушными въ высшему благу — Вѣрѣ... а съ другой стороны, сдѣлались не благодѣтелями осталь-

ного человѣчества, но врагами... Въ цѣломъ мірѣ кораблн Европейскихъ народовъ считаются не вѣстниками мира и счастья, а вѣстниками войны и величайшихъ бѣдствій»

Ходъ самой жизни и особенно развитіе «славянскаго вопроса» заостряли положеніе и вновь давали мѣсто антизападничеству. Изъ большой, хотя и мало изученной литературы, связанной со славянскимъ вопросомъ, я выдѣляю лишь то, что писалъ Иванъ Аксаковъ, одинъ изъ самыхъ выдающихся нашихъ политическихъ мыслителей. Принадлежа, повсѣмъ своимъ связямъ, къ славянофиламъ, Иванъ Аксаковъ всегда сохранялъ свою собственную — независимую и оригинальную личность, не терялся среди другихъ; самая поразительная черта въ немъ — это удивительная внутренняя свобода, способность чутко и трезво относиться къ дѣйствительности. Обладая блестящими организаторскими способностями, особенно развернувшимися въ его дѣятельности въ Москвѣ въ качествѣ предсѣдателя Славянскаго Общества, Иванъ Аксаковъ былъ глубокимъ мыслителемъ, смѣлымъ и трезвымъ, вѣрующимъ и въ то же время тонко образованнымъ. Широкіе слои русскаго общества, увлекавшіеся больше нашими западническими теченіями, какъ то проглядѣли колоссальную фигуру Ивана Аксакова, и онъ ждетъ еще своего біографа, какъ ждетъ и своего читателя...

Послѣ Крымской войны наступаетъ блестящій періодъ дѣятельности Ивана Аксакова, какъ публициста. Онъ не началъ съ антизападничества, но оно стало постепенно въ немъ накопляться и крѣпнуть. Въ 1861 г. онъ писалъ: «пора понять, что ненависть, нерѣдко инстинктивная, Запада къ славянскому Православному міру происходитъ

отъ глубоко скрытыхъ причинъ; причины эти — антагонизмъ двухъ противоположныхъ просвѣтительныхъ началъ и зависть дряхлаго міра къ новому, которому принадлежитъ будущее. Пора намъ, наконецъ, принять вызовъ и смѣло вступить въ бой съ публицистикой Европы за себя и за нашихъ братьевъ славянъ». Нѣсколькими годами позднѣе онъ писалъ: «вся задача Европы состояла и состоитъ въ томъ, чтобы положить предѣлъ матеріальному и нравственному усиленію Россіи, чтобы не дать возникнуть новому, православно-славянскому міру, котораго знамя предносится Россіи и который ненавистенъ латино-германскому міру». «На просвѣщенномъ Западѣ, писалъ въ 1881 г. И. Аксаковъ, издавна создалась д в о й н а я правда: одна для себя, для племенъ германо-романскихъ или къ нимъ духовно тяготѣющимъ, другая — для насъ и славянъ. «Всѣ западныя европейскія державы — коль скоро дѣло идетъ о насъ и о Славянахъ — солидарны между собой. Гуманность, цивилизація, христіанство — все это упраздняется въ отношеніи Западной Европы къ восточному Православному міру». Съ особой отчетливостью И. Аксаковъ сознавалъ тотъ фактъ, что Западная Европа боится сближенія Россіи съ славянствомъ и всячески борется противъ этого. Въ 1881 г. онъ писалъ: «вся задача Западной Европейской политики въ томъ именно и состоитъ, чтобы расторгнуть связь между Россіей и остальнымъ міромъ славянскимъ». «Всѣ западно-европейскія державы вполнѣ единодушны между собой въ стремленіи къ общей цѣли — исхитить Балканское Славянство изъ сферы русскаго вліянія».

Политическое противоборство Западной Еврьпы и

Славянства есть исходная основа построеній не одного Аксакова — оно опредѣлило и исторіософское творчество Н.Я. Данилевскаго, идеи котораго оставили несомнѣнный слѣдъ въ русскомъ сознаніи. Но у обоихъ мыслителей — это только исходная основа ихъ размышленій. Въ частности, И. Аксаковъ возводилъ противоборство западной Европы и Славянства къ различію духовныхъ основъ, какъ онѣ исторически выразились въ католицизмѣ и православіи.«Латинство и православіе, писалъ онъ въ 1867 г., это тѣ историческія и духовныя начала, подъ воздѣйствемъ которыхъ двинулись различными историческими путями, сложились и образовались различно народности въ западной и восточной Европѣ...Въ силу этого глубокаго духовнаго различія европейскій міръ дѣлится на двѣ половины, два міра — на Востокъ и Западъ». Всѣ европейскія государства, кромѣ Россіи, писалъ И. Аксаковъ въ 1884 г. католическія и протестантскія, при всемъ различіи въ частностяхъ, образуютъ нѣчто цѣлое по духу, которое и именуется общимъ именемъ «Европа» — точнѣе — «Западъ». Однако, въ томъ же 1884 г. И. Аксаковъ высказалъ и такую мысль: «Римская курія... воплотила въ себѣ всю духовную сущность Запада». Въ этомъ пониманіи Запада И.Аксаковъ не былъ одинокъ — мы встрѣтимся еще съ такимъ же воспріятіемъ Запада, впервые у насъ представленнымъ у Чаадаева, а ярче всѣхъ — у Владимира Соловьева. Но у Ивана Аксакова и здѣсь были свои особыя соображенія — отчасти политическаго характера. «Нѣтъ злѣйшаго врага для славянства, писалъ онъ въ тѣ же годы, какъ папизмъ, ибо онъ противорѣчитъ самому существу духовной славянской природы... Православіе

не наноситъ ущерба никакой національности; не то — Римъ... Римская церковь насквозь проникнута односторонностью...Это не что иное какъ самъ Западъ, самъ Римъ, возводящій себя во вселенское значеніе».

Не нужно и слишкомъ заострять глубокаго чувства противоборства Запада и Россіи у И. Аксакова. «Не въ томъ ли назначеніе Россіи, спрашивалъ онъ (въ 1884 г.), чтобы въ области развитія человѣчества явить міру культурный контрастъ съ З. Европой? Это опредѣленіе было бы ничтожно. Посколько въ З. Европѣ жива и дѣйственна чистая истина христіанская, настолько нѣтъ мѣста контрасту съ ней и для Россіи... Россія призвана явить новый культурно-историческій типъ, который примиритъ въ себѣ Востокъ и Западъ на основѣ православно-славянской»*). «Мы вовсе не думаемъ, читаемъ тутъ же, что судьбы міра заканчиваются Россіей и что одна она призвана воплотить Царство Божье». «Вопросъ грядущихъ временъ, писалъ И. Аксаковъ въ томъ же 1884 г., какъ русско-славянскій міръ совершитъ за себя и за все славянство подвигъ сочетанія и претворенія въ единое органическое духовное цѣлое богатствъ Востока и Запада». Въ виду важности этихъ мыслей Аксакова приведемъ еще нѣсколько мѣстъ изъ его сочиненій: « западно-европейская культура — достояніе общечеловѣческое, тѣмъ болѣе, что она и не есть созданіе одного Запада..., а восприняла и весь куль-

*) Въ этихъ словахъ, писанныхъ въ 1884 г., конечно, сказалась вліяніе рѣчи Достоевскаго при открытіи памятника Пушкину.

турный подвигъ древней Греціи и все умственное и духовное богатсво Рима — и съ Востока свѣтъ вѣры Христовой; она — этапъ на пути всемірно историческаго просвѣщенія, котораго стало быть миновать намъ невозможно». Эти мысли И. Аксакова важны потому, что вѣря (вслѣдъ за Н. Я. Данилевскимъ, идеи котораго будутъ изложены ниже) въ особый культурно-историческій славянскій типъ, Аксаковъ не отвергалъ идеи общечеловѣческой культуры, не отвергалъ коренного единства общечеловѣческой исторіи, возвращаясь лишь къ мысли объ особой исторической миссіи отдѣльныхъ народовъ: ихъ «особность» не означаетъ «обособленія». «Призваніе Россіи, заключаетъ Аксаковъ только что приведенныя мысли — примирить односторонности Востока и Запада, претворить духовныя богатства того и другого въ одно великое цѣлое». Чтобы подчеркнуть идею синтеза, болѣе полное и глубокое развитіе которой мы встрѣтимъ у Достоевскаго и Влад. Соловьева, Ив. Аксаковъ настойчиво указывалъ, что «было бы совершенно ошибочно думать, что противоположеніе Запада и Россіи означаетъ непремѣнно вражду или борьбу».

Перейдемъ теперь къ характеристикѣ того, какъ глядѣлъ Иванъ Аксаковъ на западную цивилизацію. Мы не будемъ останавливаться на отдѣльныхъ его замѣчаніяхъ, часто богатыхъ глубокими и острыми наблюденіями, и сосредоточимся на общей оцѣнкѣ западной культуры. Исходя изъ анализа проявленія русскаго нигилизма — мы коснемся еще этого вопроса поз-

же, при изложеніи идей Н. Н. Страхова, — Аксаковъ пишетъ: «на Западѣ революціонный нигилизмъ явленіе не случайное, мимоходящее.. его корни въ самой исторіи, въ самой цивилизаціи Запада... онъ есть плодъ отъ древа культуры, взращеннаго Западомъ». Это суровое и тяжкое обвиненіе Аксаковъ разбиваетъ съ чрезвычайной глубиной и исключительной яркостью. «Проповѣдники, вожди, вдохновители, даже большая часть практическихъ дѣятелей анархіи и революціоннаго соціализма — если не самый цвѣтъ европейскаго просвѣщенія, то все же люди обширныхъ знаній.. они безспорно передовые мыслители Западной Европы... Главнымъ двигателемъ всего этого является идея — и идея вдобавокъ несомнѣнно возвышенная. Да, это идея — свободы, гуманности, справедливости, равномѣрнаго распредѣленія всѣхъ матеріальныхъ благъ и вообще равенства. Какъ же могло случиться, что высокая и нравственная идея творитъ дѣла чудовищно безнравственныя, — что... все , чѣмъ гордится XIX вѣкъ, послужило и служитъ истребленію, разрушенію, торжеству грубой силы и одичанію? Въ самомъ дѣлѣ, что же такое всѣ эти современные анархисты и революціонеры? Это новая порода дикихъ — во всеоружіи науки и культуры, это мошенники — во имя честности и правды, это звѣри ради гуманности, это разбойники прогресса, это демоны, пропозъдующіе о раѣ...*) Какое зрѣлище представляетъ намъ современность? Свобода обращается

*) Эти суровыя слова могли казаться въ свое время пристрастными, а нынѣ, въ свѣтѣ революціи 1917 года, они только дѣлаютъ часть прозорливости Ив. Аксакова.

въ тиранію, равенство въ попраніе святѣйшихъ правъ человѣческой личности, справедливость въ злую неправду, знаніе -- въ невѣжество, умъ - въ глупость». «Одной природной такъ сказать узкостью и путопорожностью умовъ, какъ думаетъ Тэнъ, нельзя объяснить пышный расцвѣтъ, на почвѣ европейской культуры и цивилизаціи XVIII и XIX вѣковъ, — деспотизма, тираніи, безчеловѣчья, дикаго кровожаднаго звѣрства, всевозможныхъ преступленій и злодѣйствъ, совершаемыхъ во имя свободы, либерализма, гуманности, прогресса и высшихъ идей равенства и справедливости!... Во всѣхъ рѣчахъ ораторовъ прошлаго революціоннаго эпоса и во всѣхъ новѣйшихъ революціонныхъ, соціалистическихъ и иныхъ разглагольствованіяхъ, какъ бы страстны они ни были, **не слышать ни души, ни сердца — ни одной ноты любви**: они продуктъ головной, сухой, отвлеченной разсудочности. Это.... органическій недостатокъ, присущій, во первыхъ, самымъ ученіямъ, полагающимъ въ свою основу... глубокое насиліе. Во вторыхъ — онъ органически присущъ и самой культурѣ, самому просвѣщенію Запада, по крайней мѣрѣ въ его настоящемъ фазисѣ. Ибо въ основаніи, въ глубинѣ современныхъ ученій Запада, не только революціонныхъ, но и философскихъ, вообще его «послѣдняго слова» лежитъ **отверженіе Бога**, слѣдовательно отверженіе всего, что святитъ человѣка и съ нимъ всю природу... обездушеніе человѣка и порабощеніе его плоти.. поклоненіе обездушенной матеріи, обезбоженному, обездушенному человѣку, какъ Богу».

Эти рѣзкія, бичующія строки, продиктованныя глубокимъ моральнымъ негодованіемъ, обращены къ итогамъ культуры Запада какъ это дальше мы не разъ встрѣтимъ; за критикой здѣсь ощущается тяжелое и горькое раздумье надъ тѣмъ, отчего въ самомъ сердцѣ цивилизаціи, въ лучшихъ часто ея носителяхъ таится столько зла. Аксаковъ говоритъ объ этомъ такъ: « не въ наукѣ, конечно, зло и не въ цивилизаціи, а въ той ихъ вѣрѣ въ себя, которая отметаетъ вѣру въ Бога и въ Божественный нравственный законъ... ибо... цивилизація и знаніе сами по себѣ не застраховываютъ человѣчество отъ одичанія и звѣрства». Бѣда въ томъ, что «духовно зависимаго , служебнаго отношенія цивилизаціи къ высшему нравственному, религіозному христіанскому идеалу не хотятъ признавать теперь многіе , едва ли не большинство «передовыхъ мыслителей». И еще: «цивилизація безъ христіанскаго религіознаго просвѣщенія, а тѣмъ болѣе — отрицая таковое — неспособна сама по себѣ создать для человѣчества высшій, лучшій, нравственный строй бытія, а логически вѣнчается анархизмомъ и динамитомъ». Еще глубже слѣдующая мысль Аксакова: «цивилизація, сама по себѣ, внѣ нравственнаго идеала, не ею порожденнаго и отъ нея незивисимаго, безсильна дать общественному бытію ту основу, безъ которой немыслимо самое его существованіе».

Остріе критики Ив. Аксаковъ направлено, какъ мы видимъ, противъ того глубокого аморализма, который сталъ явно проступать и въ мысляхъ и въ жизни,

и для борьбы съ которымъ Западъ не имѣетъ силъ, посколько онъ потерялъ связи съ религіей. Ростъ безрелигіозности и вытекающій отсюда ростъ аморализма, глубочайшій духовный обвалъ, ведущій къ духовному одичанію — все это не выдумка, не публицистическое застреніе, все это подлинная и жуткая дѣйствительность, грозное проникновеніе которой и въ русскую душу замѣчалъ уже Аксаковъ — хотя и онъ не предвидѣлъ того ужаснаго финала, которымъ закончился какъ разъ въ Россіи процессъ моральнаго гніенія.

Подводя итоги тому, что мы отмѣтили у И. Аксакова, необходимо подчеркнуть, что глубокое и горькое сознаніе политическаго противоборства Запада и Россіи не помѣшало Аксакову съ чрезвычайной остротой вглядѣться въ духовное состояніе Запада. Не съ злорадствомъ, а съ глубокой скорбью, не съ ненавистью, а съ мучительной тревогой рисуетъ намъ Аксаковъ разложеніе духовныхъ основъ общественнаго здоровья на Западѣ, онъ готовъ даже признать, что все, что онъ бичуетъ на Западѣ, связано лишь съ «настоящимъ фазисомъ его жизни». Идея общечеловѣческаго единства, всеохватывающей правды ему дорога и близка и оттого въ немъ воскресаютъ старые мотивы 30-хъ годовъ, вновь подкрѣпленные Достоевскимъ, о томъ, что Россія примиритъ Востокъ и Западъ. Совершенно иначе — рѣзче, безпощаднѣе отозвались политическіе мотивы борьбы съ Западомъ у другихъ мыслителей — не о примиреніи, а объ отдѣленіи отъ Запада думали и думаютъ они. На первомъ мѣстѣ здѣсь необходимо поставить Н. Я. Данилевскаго съ его теоріей культурно-историческихъ

типовъ и съ его отрицаніемъ внутренняго единства въ исторіи.

Н. Я. Данилевскій былъ по своей спеціальности натуралистомъ. Изъ 46 выпущенныхъ имъ работъ, 36 посвящены проблемамъ естествознанія - - сюда относится и знаменитая его двухтомная книга «Дарвинизмъ», въ которой Данилевскій подвергъ дарвинизмъ смѣлой и основательной критикѣ. Но будучи натуралистомъ, Данилевскій горячо интересовался общими вопросами, памятниками чего, среди его мелкихъ работъ, является его другая книга «Россія и Европа», - сравнительно недавно (въ 1920 г.) переведенная на нѣмецкій языкъ. Книга эта, носящая подзаголовокъ «Взглядъ на культурныя и политическія отношенія Славянскаго міра къ Германо-Романскому», гораздо шире и глубже своего заглавія. Въ ней мы встрѣчаемъ не только глубокій анализъ основной темы, но и цѣлую философію исторіи, оригинальное и очень продуманное ученіе о культурно-историческихъ типахъ. Данилевскій упорно борется съ идеей «общечеловѣческой культуры», — для него эта излюбленная идея европейской интеллигенціи является ничѣмъ не оправдываемымъ стремленіемъ Европы навязать народамъ, стоящимъ внѣ ея, свою культуру. Глубоко чувствуя своеобразіе русскаго, славянскаго вообще культурнаго типа, Данилевскій и пришелъ къ своей идеѣ о томъ, что все человѣчество состоитъ изъ ряда культурныхъ типовъ, что нѣтъ и не можетъ быть одного, для всѣхъ единаго типа культуры. Претенціозному универсализму европейской культуры, которая

считаетъ всѣ иныя культуры стоящими ниже своей, которая видитъ «прогрессъ» въ томъ, чтобы другія культуры отказывались отъ своего своеобразія, и пріобщались къ этой, мнимо единой европейской культурѣ, — этому мнимому универсализму романо-германской культуры Данилевскій противопоставляетъ свое ученіе о натуральныхъ историческихъ группахъ, о натуральномъ многообразіи культурныхъ типовъ. Данилевскій не критикуетъ европейскую культуру въ ея строѣ, въ ея основахъ, но стремится разрушить представленіе о ней, какъ о единомъ и единственномъ типѣ культуры. Но такъ какъ и европейская интеллигенція и всѣ ея друзья въ странахъ другихъ культуръ исповѣдаютъ эту вѣру въ единственность и универсализмъ европейской культуры, которая объявляется «общечеловѣческой», такъ какъ этотъ догматъ лежитъ въ основѣ навязчиваго и агрессивнаго культуртрегерства, которымъ такъ одержима Европа, — то неудивительно, что книга Данилевскаго трактовалась и будетъ трактоваться, какъ одинъ изъ наиболѣе яркихъ эпизодовъ въ той «борьбѣ съ Западомъ», которая проходитъ черезъ всю исторію русской мысли. Но если другіе мыслители въ своей борьбѣ съ Западомъ, входятъ въ анализъ самыхъ основъ европейской культуры, подчеркиваютъ ея противорѣчія, ея слабыя стороны, ея тупики, то Данилевскій стоитъ совершенно на иной позиціи. Недостатки и тѣневыя стороны европейской культуры его мало волнуютъ, — онъ мало даже входитъ въ то, что называютъ «имманентной» критикой, такъ какъ онъ чувствуетъ себя стоящимъ на почвѣ иной культуры, чѣмъ та, которой живетъ Ев-

ропа. Сознаніе своеобразія русской культуры, шире говоря — сознаніе своеобразія славянскаго культурнаго типа, достигаетъ въ Данилевскомъ такой силы, такой ясности, что онъ глядитъ на Европу какъ бы съ другого берега. Это даетъ ему не только силу, но и внутреннее равновѣсіе духа, здѣсь быть можетъ лежитъ ключъ къ той внутренней значительности, которая такъ импонируетъ читателю его книги.

Въ извѣстномъ смыслѣ Данилевскаго можно отнести къ славянофиламъ; дѣйствительно, онъ примыкаетъ къ нимъ въ очень многомъ, досказываетъ и выражаетъ многіе мотивы, звучавшіе у славянофиловъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Данилевскому рѣшительно чужда та задача, которая рано увлекала первыхъ славянофиловъ и которая нашла свое выраженіе у Достоевскаго: задача синтеза Запада и Россіи, идея «всечеловѣческой» культуры, которую съ такой любовью и съ такимъ подъемомъ выдвигалъ Достоевскій. Данилевскій не только не вѣритъ въ эту задачу, но она ему просто чужда и ненужна; кризисъ Европейской культуры, если бы онъ и наступилъ — а симптомы этого онъ не разъ отмѣчаетъ въ своей книгѣ — его нисколько не волнуетъ. Его гораздо больше волнуетъ то, что русская интеллигенція больна «западничествомъ», что она не чувствуетъ своеобразія славянскаго міра и увлекается вѣрой европейской интеллигенціи въ «едино-спасающую» силу европейской культуры и считаетъ ее общечеловѣческой. Съ этой болѣзнью сознанія и борется Данилевскій; здѣсь лежитъ главный пафосъ его книги, — и этимъ онъ всегда былъ и останется дорогъ тѣмъ, кто живетъ той же

интуиціей, тѣмъ же убѣжденіемъ въ своеобразіи русской культуры.

«Общечеловѣческой цивилизаціи не существуетъ и не можетъ существовать, пишетъ Данилевскій, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота». Какой либо общечеловѣческой задачи, которая будто бы должна быть разрѣшена созданіемъ общечеловѣческой цивилизаціи, нѣтъ и не можетъ быть. «Какой удовлетворительный смыслъ, спрашиваетъ Данилевскій, имѣло бы полное осуществленіе задачи человѣчества въ какой либо моментъ его исторіи? Что значила бы цивилизація, которая соединила бы въ себѣ (если бы даже это было возможно и совмѣстимо) всѣ стороны, въ отдѣльности проявленныя доселѣ разными культурно историческими типами, — соединила бы совершенство положительной науки, достигнутое цивилизаціей Европы; полное развитіе и осуществленіе идеи изящнаго, какъ во времена Грековъ, живое религіозное чувство и сознаніе Евреевъ или первыхъ вѣковъ христіанства, богатство фантазіи Индіи, прозаическое стремленіе къ практически полезному Китая, государственное величіе Рима, и т. д. — довело бы еще все это до высшей степени развитія, съ прибавленіемъ идеально совершеннаго общественнаго строя? *Для коллективнаго и все же конечнаго существа человѣчества — нѣтъ другого назначенія, другой задачи, кромѣ разновременнаго и разномѣстнаго (т. е. разноплеменнаго) выраженія разнообразныхъ сторонъ и направленій жизненной дѣятельности, лежащихъ въ его идеѣ и часто несовмѣ-*

стимыхъ, какъ въ одномъ человѣкѣ, такъ и въ одномъ культурно-историческомъ типѣ развитія».

«Понятіе объ общечеловѣческомъ, читаемъ дальше, не только не имѣетъ въ себѣ ничего реальнаго и дѣйствительнаго, но оно уже тѣснѣе, ниже понятія о племенномъ или народномъ». «Общечеловѣческаго не только нѣтъ въ дѣйствительности, но и желать быть имъ — значитъ желать довольствоваться общимъ мѣстомъ, безцвѣтностью, отсутствіемъ оригинальности, однимъ словомъ — довольствоваться невозможной полнотой».

Соотвѣтственно этимъ мыслямъ Данилевскій считаетъ совершенно невозможнымъ глядѣть на историческій процессъ такъ, какъ если бы каждая ступень въ немъ была «прогрессомъ» въ отношеніи къ предыдущей. Нѣтъ общечеловѣческой цивилизаціи, *нѣтъ общечеловѣческой исторіи*. Человѣчество не сразу, а въ извѣстной послѣдовательности выдѣляетъ замкнутые культурно-историческіе типы, — и внутри уже каждаго такого типа мы можемъ устанавливать дѣленіе исторіи на періоды — дѣленіе на древнюю, среднюю и новую исторію даннаго типа. Нельзя такъ глядѣть на историческій процессъ, какъ если бы западно-европейскій міръ находился въ его фокусѣ, — для этого мы не находимъ рѣшительно никакихъ основаній. Каждый культурно-историческій типъ есть цѣлый своеобразный міръ, это есть «самостоятельный», и своеобразный планъ религіознаго, соціальнаго, бытового, промышленнаго, политическаго, научнаго, художественнаго, однимъ словомъ — историческаго развитія».

Культурно-историческіе типы — есть фактъ; если

мы можемъ ошибаться въ описаніи границъ и особенностей какого либо культурно-историческаго типа, то самая реальность типовъ безспорна. Это значитъ, что между культурно-историческими типами нѣтъ ничего общаго: черты сходства, черты общности могутъ быть очень многочисленными, и все же онѣ являются включенными въ разные типы. Никто не будетъ оспаривать «общечеловѣческаго» значенія логики, науки вообще; не существуетъ одной логики для одного типа, другой логики для другого. Но научное творчество, какъ живой процессъ, опредѣляется не одной логикой, не одной идеальной закономѣрностью, присущей знанію; научное творчество осуществляется людьми, связано поэтому съ личностью ученаго, съ данной исторической обстановкой, — вообще носитъ на себѣ печать всѣхъ тѣхъ особенностей, всего того своеобразія, которое присуще данному типу. Наука едина въ своемъ идеальномъ аспектѣ, но разнообразна въ живомъ научномъ творчествѣ. Темы изслѣдованій, организація научной работы, внѣшнія условія работы, наконецъ, общая психическая атмосфера, въ которой протекаетъ научная работа, нѣкоторыя особенности мышленія, традиціи науки въ данной странѣ и т. д., — все это кладетъ печать на научное творчество. Истина едина, но формы ея выраженія и пути ея достиженія могутъ быть различными.

Цивилизація Западной Европы считаетъ себя универсальной, «общечеловѣческой» и пригодной для всѣхъ, и на этомъ основаніи навязываетъ свою цивилизацію всѣмъ другимъ народамъ. Но эти притязанія на единственность и универсальность, этотъ своеобразный ев-

ропейскій мессіанизмъ, по мысли Данилевскаго, не только ни на чемъ не основаны, не только не отвѣчаютъ фактамъ, но служатъ нерѣдко прикрытіемъ для явленій совсѣмъ иного порядка. На взаимоотношеніяхъ Западной Европы и Россіи, а затѣмъ и всего славянства Данилевскій и вскрываетъ истинный смыслъ навязчиваго агрессивнаго западно-европейскаго мессіанизма, который, во имя будто бы общечеловѣческой цивилизаціи, на самомъ дѣлѣ стремится подчинить себѣ иные народы, стремится ослабить или даже подавить чужую культуру. Эти части книги Данилевскаго сохраняютъ жгучій интересъ и въ наши дни, а вмѣстѣ съ тѣмъ они вводятъ въ движущую основу его мысли.

Книгу свою Данилевскій начинаетъ съ анализа русско-турецкой войны 1854 г., въ которой приняла такое живое участіе Западная Европа (на сторонѣ Турціи). Сопоставляя это съ другими фактами, внимательно анализируя ихъ, Данилевскій приходитъ къ выводу, что Европа относится съ несомнѣнной и глубокой враждебностью къ Россіи, ко всему славянскому міру. «Все самобытно-русское, славянское кажется Европѣ достойнымъ порицанія, и искорененіе его составляетъ священнѣйшую обязанность и истинную задачу цивилизаціи», пишетъ Данилевскій. «Удовлетворительное объясненіе, читаемъ дальше, какъ политической несправедливости, такъ и общественной непріязненности со стороны Европы къ Россіи и Славянству можно найти лишь въ томъ, что Европа признаетъ Россію и Славянство чѣмъ то для себя чуждымъ, и не только чуждымъ, но и враждебнымъ». «Европа держится мнѣнія относительно Россіи,

читаемъ еще въ другомъ мѣстѣ, что она является положительнымъ, весьма трудно преодолимымъ препятствіемъ къ развитію и распространенію настоящей общечеловѣческой, т. е. европейской или германо-романской цивилизаціи».

Эта инстинктивная вражда Европы къ Россіи и Славянству, по мнѣнію Данилевскаго, изъ того и вытекаетъ, что Славянство представляетъ особо культурно-историческій типъ — еще не развернувшійся во всей мощи своихъ творческихъ силъ, — но все же особый типъ. Этого то сопротивленія Славянства европейской культурѣ, этого охраненія своей самобытности и своеобразія и не можетъ простить Европа Россіи и Славянству Такъ называемый Восточный вопросъ, который нерѣдко сводятъ къ исконной борьбѣ Европы съ Азіей, на самомъ дѣлѣ является, ни чѣмъ инымъ, какъ борьбой Европы съ славянствомъ. «Вражда къ Славянству до того отуманила всякое чувство истины и справедливости въ Европѣ, пишетъ въ одномъ мѣстѣ Данилевскій, что она не только стала закрывать глаза передъ страданіями турецкихъ христіанъ, имѣвшихъ быть несчастье Славянами и православными*), но даже возгорѣлась любовью къ Туркамъ, въ которыхъ стала видѣть единственный элементъ, способный передать Востоку начала «истинной» европейской цивилизаціи»... «Славяне не на дѣлѣ только, но и въ теоріи стали паріями Европы, которымъ отказываютъ во всѣхъ благахъ свободы, во всѣхъ плодахъ цивилизаціи».

---

*) Строки эти писаны до войны 1877 года.

Эта вражда къ славянству, боязнь и недовѣрчивость въ отношеніи къ нему становятся совершенно понятны въ свѣтѣ того различія культурно - историческихъ типовъ, которое разъяснилъ Данилевскій въ своей книгѣ. Въ цѣломъ рядѣ главъ своей книги Данилевскій стремится выяснить различіе между западно-европейскимъ и славянскимъ міромъ · · онъ находитъ это различіе и въ психическомъ строѣ, и въ религіозномъ сознаніи, и въ ходѣ историческаго процесса.

Не будемъ входить здѣсь въ подробности, но отмѣтимъ мысли Данилевскаго о Славянствѣ. «Славянское семейство народовъ, пишетъ Данилевскій, образуетъ самостоятельный культурно-историческій типъ, и если оно откажется отъ самостоятельнаго развитія своихъ началъ, то и вообще должно отказаться отъ всякаго историческаго значенія и снизойти на ступень служебнаго для чужихъ цѣлей этнографическаго матеріала». «Для всякаго Славянина, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, — послѣ Бога и Его святой Церкви — идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвѣщенія, выше всякаго земного блага — ибо ни одно изъ нихъ недостижимо безъ ея осуществленія — безъ духовно-, народно- и политически- самобытнаго независимаго Славянства; напротивъ того, всѣ эти блага будутъ необходимыми послѣдствіями этой независимости и самобытности».

Въ итогѣ анализа славянскаго типа, Данилевскій приходитъ къ чрезвыйчайно высокой оцѣнкѣ его: въ славянскомъ типѣ, по его мнѣнію, въ первый разъ въ ис-

торіи встрѣчается синтезъ всѣхъ сторонъ культурной дѣятельности въ широкомъ смыслѣ слова. «Особенно оригинальной чертой славянскаго типа, думаетъ Данилевскій, должно быть — въ первый разъ имѣющее осуществиться удовлетворительное рѣшеніе общественно-экономической задачи». Отмѣчаемъ это убѣжденіе Данилевскаго, въ которомъ онъ сходится съ Герценомъ, съ Толстымъ, со всѣмъ т. н. народничествомъ.

Книга Данилевскаго занимаетъ очень важное мѣсто въ исторіи русскаго самосознанія и можетъ быть въ исторіи и славянскаго самосознанія. Намъ не разъ уже приходилось отмѣчать, что критика западной культуры никогда не опредѣлялась въ русской мысли мотивами вражды или отчужденности, — она всегда была лишь средствомъ уясненія своеобразія русскаго (славянскаго) культурнаго типа. Этотъ моментъ выступаетъ съ особой ясностью у Данилевскаго: онъ не столько критикуетъ европейскую культуру, сколько стремится уяснить глубокое и существенное отличіе Славянства отъ западно-европейскаго міра. Для Данилевскаго въ высшей степени важно показать, что претензіи Запада на то, что онъ обладаетъ «общечеловѣческой» культурой потому уже неосновательны, что такой «общечеловѣческой» культуры вообще нѣтъ и быть не можетъ. Конечно, Данилевскій попадаетъ здѣсь въ одно изъ слабыхъ мѣстъ европейской культуры. Въ самомъ дѣлѣ, начало универсализма, которое есть въ европейской культурѣ, связано отнюдь не съ конкретнымъ содержаніемъ европейской

жизни, а восходитъ къ идеаламъ христіанства; европейская же жизнь, въ ея дѣйствительности, въ ея реальныхъ силахъ и устремленіяхъ, такъ далека отъ началъ христіанства, руководится настолько противоположными ему началами, что претензіи на универсальность, на общечеловѣческое значеніе являются пустыми и неосновательными. А между тѣмъ Европа не перестаетъ вѣрить въ свои «общечеловѣчеескія» задачи— здѣсь лежитъ несомнѣнно одинъ изъ важнѣйшихъ творческихъ двигателей европейской культуры. Разрушеніе этой вѣры въ общечеловѣческое значеніе европейской исторіи проведено Данилевскимъ очень удачно, но возникаетъ вопросъ — нужно ли разрушать вѣру эту? Бѣда Европы въ томъ ли, что она имѣетъ неосновательныя претензіи, или въ томъ, что, живя идеалами христіанства, живя задачами универсальной христіанской культуры и братскаго сближенія народовъ, она фактически грубѣйшимъ образомъ попираетъ эти идеалы? Могутъ ли быть даже колебанія въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ? Если бы идеалы христінства — то, что такъ глубоко одушевило европейскіе народы своимъ пафосомъ, — если бы эти идеалы осуществлялись въ жизни европейскихъ народовъ,— развѣ были бы возможны тѣ факты, на которые опирается Данилевскій? Насильственное насажденіе своихъ формъ и обычаевъ, презрѣніе и вражда къ Славянамъ, тайная и явная борьба съ ними, неуваженіе къ чужимъ культурамъ, хищничество и наглая эксплоатація болѣе слабыхъ народностей, что общаго имѣетъ эта отвратительная сторона европейской цивилизаціи съ ея общечеловѣческими идеалами? Прав-

да эти послѣдніе «прикрываютъ» грубую политику европейскихъ народовъ. Хорошо, сорвемъ съ нихъ маску, покажемъ, что вопреки своимъ христіанскимъ идеаламъ, европейскіе народы ведутъ грубо эгоистическую и хищническую политику, — но будемъ судить Европу не за ея идеалы, а за ея жестокую дѣйствительность. Тотъ общечеловѣческій идеалъ, противъ котораго съ такой силой вооружается Данилевскій, вѣдь онъ имѣетъ своимъ корнемъ больше всего христіанство. Въ немъ есть, конечно, отзвукъ идеологіи римской всемірной монархіи, но тотъ живой корень, изъ котораго и нынѣ растетъ общечеловѣческій идеалъ, есть христіанство съ его призывомъ къ братству народовъ и къ соединенію всѣхъ въ вѣрѣ и жизни. Такъ неужели бороться съ этими движеніями въ европейской душѣ?

Конечно, ученіе Данилевскаго о культурно-историческихъ типахъ сохраняетъ свое значеніе, независимо отъ той «борьбы съ Западомъ», съ какой оно соединено у Данилевскаго. Теорія культурно-историческихъ типовъ не связана внутренно съ отрицаніемъ единства исторіи*) и можетъ быть развиваема независимо отъ этого. Къ сожалѣнію, идеи Данилевскаго были восприняты главнымъ образомъ тѣми, въ комъ очень сильно и бурно проявлялось антизападничество, для формулированія и «оправданія» котораго эти идеи были прекраснымъ подспорьемъ. Острое и живое чувство несоединимости Запада и Россіи питалось, да и нынѣ пита-

*) См. объ этомъ въ статьяхъ Вл. Соловьева противъ Н. Я. Данилевскаго (Сочин. Т. V).

ется,главнымъ образомъ,политическимъ самочувствіемъ, — и та страстность и фанатическое упорство, которыя опредѣляются этимъ корнемъ антизападничества, лишь у Ив. Аксакова смягчались его широкимъ пониманіемъ исторіи и его глубоко просвѣщеннымъ религіознымъ чувствомъ. Однако причину этого заостренія антизападничества нужно видѣть не въ логикѣ идей и не въ психологіи тѣхъ, кто ихъ исповѣдуетъ, а въ той объективной почвѣ, на которой зрѣютъ люди и ихъ идеи. Не пришло еще время для великаго національнаго синтеза, если и до сихъ поръ не стихаетъ ненависть къ Европѣ, если эта ненависть держится и усиливается вслѣдствіи не менѣе крайняго западничества, доходящаго до отреченія отъ основъ вѣры, отъ традицій русской жизни. Этимъ горестнымъ, трагическимъ расщепленіемъ русскаго духа, выдвигающимъ рѣзкія и непримиримыя крайности, и объясняется трудность не мнимаго, не словеснаго, а подлиннаго, реальнаго синтеза.

Глава VI.

КОНСТАНТИНЪ ЛЕОНТЬЕВЪ. ЕВРАЗІЙЦЫ.

К. Леонтьевъ очень долго былъ извѣстенъ въ русскомъ обществѣ, какъ «философъ реакціи», и его оригинальныя и замѣчательныя произведенія оставались почти совершенно забыты. Лишь постепенно возстанавливалось все огромное значеніе Леонтьева въ исторіи русской мысли, стали появляться работы о немъ, вышло полное собраніе сочиненій. Еще недавно появилась монографія Н. А. Бердяева, посвященная К. Леонтьеву и воспроизводящая съ достаточной полнотой его міровоззрѣніе. Можно сказать съ увѣренностью, что интересъ къ Леонтьеву будетъ лишь возрастать — въ частности его статьи подъ названіемъ «Востокъ, Россія и Славянство» (5 и 6 томы сочиненій) сохраняютъ и въ наши дни чрезвычайный интересъ. Въ свѣтѣ трагическихъ судебъ Россіи, взгляды Леонтьева, его отдѣльныя сужденія пріобрѣтаютъ особенную значительность по своей глубинѣ и проницательности. Только теперь становится безспорнымъ, на сколько хорошо разбирался во многихъ проблемахъ ясный и независимый умъ Леонтьева.

Міровоззрѣніе Леонтьева представляетъ очень своеобразное сочетаніе эстетизма, натурализма и религіозной метафизики*). Очень близко примыкая къ славянофиламъ, будучи открытымъ и прямымъ послѣдователемъ Данилевскаго, Леонтьевъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ нѣкоторыхъ вопросахъ значительно откланялся отъ нихъ; особенно это сказывалось въ вопросахъ политическихъ. Леонтьевъ не только не былъ «славянофиломъ», но даже много писалъ о безсодержательности племенной связи, самой по себѣ. Въ Россіи Леонтьевъ вовсе не видѣлъ чисто славянской страны: «безсознательное назначеніе Россіи не было и не будетъ чисто славянскимъ», писалъ онъ. «Чисто славянское содержаніе, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, слишкомъ бѣдно для всемірнаго духа Россіи».

Леонтьевъ былъ не только пламеннымъ патріотомъ, но онъ вѣрилъ въ Россію, вѣрилъ вмѣстѣ съ Данилевскимъ, что Россія принадлежитъ къ особому культурно-историческому типу; начатки этого новаго типа онъ видѣлъ только въ Россіи, а не въ славянствѣ вообще (какъ это мы видѣли у Данилевскаго). «Россія не просто государство, писалъ онъ; Россія, взятая въ цѣломъ, со всѣми своими азіатскими владѣніями, — это цѣлый міръ особой жизни, особый государственный міръ, не нашедшій еще себѣ своеобразнаго стиля культурной государственности. Поэтому не изгнаніе только турокъ изъ Европы и не эмансипацію только славянъ и не об-

*) Болѣе подробно см. въ книгѣ Н. А. Бердяева «Константинъ Леонтьевъ», YMCA Press, Paris 1926.

разованіе даже во что бы то ни стало изъ всѣхъ славянъ, и только славянъ, племенной конфедераціи должны мы имѣть въ виду, а нѣчто болѣе широкое и по мысли болѣе независимое». Для пониманія послѣдней мысли Леонтьева необходимо имѣть въ виду, что вслѣдъ за Данилевскимъ онъ вѣрилъ въ смѣну культурныхъ типовъ. «Я вѣрилъ раньше, вѣрю и теперь, писалъ онъ въ 1884 году, что Россія, имѣющая стать во главѣ какой то ново-восточной государственности, должна дать міру и новую культуру, замѣнить этой новой славяно-восточной цивилизаціей отходящую цивилизацію Романо - Германской Европы». Любопытно, что въ этой послѣдней формулѣ Леонтьевъ почти буквально воспроизводитъ формулу Герцена, которую онъ зналъ и чтилъ, хотя былъ его рѣзкимъ политическимъ противникомъ.*)

Въ міровоззрѣніи Леонтьева есть черты скептицизма и даже цинизма, которыя рѣзко отталкивали отъ него, но надо имѣть въ виду, что Леонтьевъ стоялъ на почвѣ философскаго натурализма, что опять же роднитъ его съ Герценомъ. Историческій процессъ, впрочемъ, не былъ для него только натуральнымъ процессомъ.

---

*) Приведемъ нѣсколько строкъ, посвященныхъ Герцену и выясняющихъ вмѣстѣ съ тѣмъ точки соприкосновенія двухъ столь далекихъ другъ отъ друга мыслителей: «Герцену, какъ геніальному эстэту 40-хъ годовъ претилъ самый образъ этой средней европейской фигуры въ цилиндрѣ и сюртучной парѣ, мелкодостойной, настойчивой, трудолюбивой, самодовольной, по своему, пожалуй, и стоической и во многихъ случаяхъ несомнѣнно честной, но не носящей въ себѣ другого идеала, кромѣ претворенія всѣхъ и вся въ нѣчто, себѣ подобное».

Леонтьевъ былъ слишкомъ религіознымъ мыслителемъ, чтобы отрицать участіе Провидѣнія въ историческомъ процессѣ. Но для человѣческаго разумѣнія и предвидѣнія, по Леонтьеву, необходимо глядѣть на историческій процессъ, какъ натуральный, ибо участіе Провидѣнія мы не можемъ заранѣе опредѣлить. Отсюда у Леонтьева принципіальное признаніе правды государственнаго эгоизма: «есть гуманные люди, но гуманныхъ государствъ не бываетъ», писалъ онъ. Леонтьевъ смѣло дѣлалъ выводы изъ этого положенія и не боялся писать, что «извѣстная степень лукавства въ политикѣ есть обязанность».

Вслѣдъ за Данилевскимъ, Леонтьевъ видѣлъ въ государствахъ своеобразные организмы, подчиненные такимъ же законамъ, какъ и все въ мірѣ. «Законы развитія и паденія государствъ, писалъ Леонтьевъ, въ общихъ чертахъ однородны не только съ законами органическаго міра, но и вообще съ законами возникновенія, существованія и гибели всего того, что намъ доступно». Самый законъ развитія Леонтьевъ считаетъ «тріединымъ», ибо видитъ въ немъ три фазы: 1) фаза первоначальной простоты, 2) фаза «цвѣтущей сложности» расцвѣта даннаго «тѣла», благодаря дифференціаціи и усложненію и, наконецъ, 3) фаза вторичной простоты — уравненія и внутренняго смѣшенія элементовъ, ранѣе бывшихъ различными.

Этотъ законъ, по мнѣнію Леонтьева, царитъ рѣшительно надъ всѣмъ міромъ — въ томъ числѣ и надъ жизнью культурныхъ міровъ.

Подходя съ этой точки зрѣнія къ оцѣнкѣ Западной

Европы, Леонтьевъ считаетъ ее «отходящей», говоритъ прямо о вырожденіи ея. Наиболѣе существеннымъ въ этомъ мнѣніи Леонтьева является его ученіе о томъ, что такъ называемая демократизація Европы, всеобщее уравненіе и смѣшеніе , вообще «эгалитарно-либеральный прогрессъ» есть рѣшительная антитеза развитія, есть безспорный симптомъ увяданія Запада. Приведу одно замѣчательное мѣсто изъ сочиненій Леонтьева. «Вся Европа съ XVIII вѣка уравнивается постепенно, смѣшивается вторично. Она была проста и смѣшана до IX вѣка; она хочетъ быть опять смѣшана въ XIX вѣкѣ, она стремится посредствомъ этого смѣшенія къ идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него далеко, должна будетъ пасть и уступить мѣсто другимъ. Весьма сходные между собой вначалѣ кельто-романскіе, кельто-германскіе, романо-германскіе зародыши стали давно разнообразными, развитыми организмами и мечтаютъ теперь стать опять сходными скелетами. Дубъ, сосна, яблоня и тополь недовольны тѣми отличіями, которыя создались у нихъ въ періодъ цвѣтущаго осложненія и которыя придавали столько разнообразія общей картинѣ западнаго пышнаго сада. Они сообща рыдаютъ о томъ, что у нихъ есть еще какая то сдерживающая кора, какіе то остатки обременительныхъ листьевъ и вредныхъ цвѣтовъ; они ждутъ слиться въ одно, въ смѣшанное и въ упрощенное среднее — пропорціанальное дерево... Вездѣ однѣ и тѣ же болѣе или менѣе демократизированныя конституціи. Вездѣ германскій раціонализмъ, псевдо британская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанскій фанатизмъ, обращенный

на службу той же распущенности... вездѣ слѣпыя надежды на земное счастье и на земное полное равенство! Вездѣ ослѣпленіе фаталистическое, непонятное! Вездѣ реальная наука и ненаучная вѣра въ уравнительный и гуманный прогрессъ...

Сложность машинъ, сложность администраціи, судебныхъ порядковъ, сложность потребностей въ большихъ городахъ, сложность дѣйствій и вліяніе газетнаго и книжнаго міра, сложность въ пріемахъ самой науки — все это не есть опроверженіе мнѣ. Все это лишь орудія смѣшенія — это исполинская толчея, всѣхъ и все толкущая въ одной ступѣ псведо гуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраическій пріемъ, стремящійся привести всѣхъ и все къ одному знаменателю. Пріемы эгалитарнаго прогресса — сложны, но цѣль груба, проста по мысли, по идеалу, по вліянію. Цѣль всего — средній человѣкъ; буржуа, спокойный среди милліоновъ точно такихъ же среднихъ людей, тоже покойныхъ».

Эти замѣчательныя, патетическія строки, предвосхищающія страстныя обличенія Ницше, — они взяты изъ статьи Леонтьева «Византизмъ и Славянство», написанной въ 1875 году, — намѣчаютъ основы критики Запада у Леонтьева. Съ одной стороны онъ видитъ въ эгалитарномъ движеніи симптомъ увяданія, съ другой стороны эгалитарное движеніе эсететически противно ему. Эстетическія мотивы въ критикѣ Запада мы уже отмѣчали у Гоголя, отчасти у Герцена; у Леонтьева они получаютъ силу и выразительность. «Что вышло бы, спрашиваетъ онъ, изъ

торжества революціоннаго соціальнаго идеала во Франціи? Обновилась бы народная физіономія француза? Ничуть, — она стерлась бы еще болѣе. Вмѣсто нѣсколькихъ сотенъ тысячъ богатыхъ буржуа, мы бы получили милліоновъ сорокъ мелкихъ буржуа... Глупо такъ слѣпо вѣрить, какъ нынче большинство людей, по европейски воспитанныхъ, въ нѣчто невозможное — въ конечное царство правды и блага на землѣ, въ мѣщанскій и рабочій сѣрый и обезличенный земной рай... Смѣшно, отвергая всякую... мистическую ортодоксію, считая всякую подобную вѣру удѣломъ наивности или отсталости, поклоняться ортодоксіи прогресса, кумиру поступательнаго движенія». У Леонтьева, въ концѣ его статьи о національныхъ движеніяхъ на Востокѣ, вырываются такія злыя и рѣзкія строки: «О, ненавистное равенство! О, подлое однообразіе! О, треклятый прогрессъ! О, тучная, усыренная кровью, но живописная гора всемірной исторіи! Съ конца прошлаго вѣка, ты мучаешься новыми родами, — и изъ страдальческихъ нѣдръ твоихъ выползаетъ мышь! Рождается самодовольная карикатура на прежнихъ людей; средній раціональный европеецъ въ своей смѣшной одеждѣ... съ умомъ мелкимъ и самообольщеннымъ, со своей ползучей по праху земному практической благонамѣренностью! Нѣтъ, никогда еще въ исторіи до нашего времени не видалъ никто такого уродливаго сочетанія умственной гордости передъ Богомъ и нравственнаго смиренія передъ идеаломъ однороднаго сѣраго рабочаго, только рабочаго и безбожно-безстрастнаго всечеловѣчества! Возможно ли любить т а к о е человѣчество?»...

Эстетическое и религіозное отталкиваніе Леонтьева отъ современной Европы съ ея уравнительными тенденціями, съ ея все возрастающей силой мѣщанства, съ ея отреченіемъ отъ своего собственнаго великаго прошлаго, — все это слагалось въ цѣлое и послѣдовательное міровоззрѣніе. Леонтьева влекла лишь красота и сила (въ одномъ изъ писемъ онъ пишетъ, что его влечетъ не страдающее человѣчество, а поэтическое человѣчество), и онъ убѣгалъ отъ Европы къ міру, гдѣ, вѣрилъ онъ, еще возможно подлинное развитіе и цвѣтеніе. Впрочемъ, должно отмѣтить, что поскольку въ современной Европѣ онъ чувствовалъ красоту, онъ все же отдавалъ ей извѣстную дань. Упрекая, напримѣръ, Германію въ томъ, что у нея не нашлось своего всемірнаго слова, онъ пишетъ въ одномъ мѣстѣ: «нельзя же величавые (я не хочу сказать великіе) принципы 89 года, какъ бы ни были они ошибочны и для самой Франціи смертоносны, сравнивать съ такими сухими утилитарными мелочами, какъ принудительная грамотность и тому подобныя нѣмецкія вещи»...

У Леонтьева нѣтъ и тѣни того культа племенного своеобразія, которое мы видѣли у Данилевскаго. Наоборотъ, племенная близость сама по себѣ еще ни къ чему не обязываетъ. «Любить племя за племя, пишетъ въ одномъ мѣстѣ Леонтьевъ, натяжка и ложь». «Истинно національная политика, читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ, должна и за предѣлами своего государства поддерживать не голое, такъ сказать, племя, а тѣ духовныя начала, которыя связаны съ исторіей племени, съ его силой и славой. Политика православнаго

духа должна быть предпочтена политикѣ славянской плоти... Панславизмъ неизбѣженъ, но панславизмъ православный есть спасеніе, а панславизмъ либеральный есть прежде всего гибель Россіи». Въ другомъ мѣстѣ Леонтьевъ выражаетъ ту же мысль еще болѣе рѣзко: «если бы въ какомъ нибудь Тибетѣ или Бенгаліи существовали монголы или индусы съ твердой и умной іерархіей во главѣ, то мы эту монгольскую или индусскую іерархію должны предпочесть даже цѣлому милліону славянъ съ либеральной интеллигенціей a la Гамбетта или Тьеръ, должны предпочесть для прочной дисциплины самого славянскаго ядра».

Леонтьевъ не останавливается на этомъ и идетъ дальше. «Національное начало, говоритъ онъ, понятое внѣ религіи, есть не что иное, какъ все тѣ же идеи 89 года, начала всеравенства и всесвободы, тѣ же идеи, надѣвшія лишь маску мнимой національности. Національное начало внѣ религіи не что иное, какъ начало эгалитарное, либеральное, медленно, но вѣрно разрушающее»...*) «Чисто племенная идея, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, не имѣетъ въ себѣ ничего организующаго, творческаго; она есть не что иное, какъ частное перерожденіе космополитической идеи всеравенства и безплоднаго всеблага». Еще рѣзче выражается въ другомъ мѣстѣ Леонтьевъ: «національно либеральное начало обмануло всѣхъ, оно обмануло самыхъ опытныхъ и даровитыхъ людей, оно явилось лишь маскированной рево-ю-

*) Какъ любопытно приближеніе здѣсь Леонтьева къ Бакунину въ его критикѣ идеи національности! Это бросаетъ свѣтъ на внутреннюю логику въ идеологіи Леонтьева.

ціей — и больше ничего. Это одно изъ самыхъ искусныхъ и лживыхъ превращеній того Протея всеобшей демократизаціи, всеобщаго освобожденія и всеобщаго опошленія, которое съ конца прошлаго вѣка неустанно и столь разнообразными пріемами трудится надъ разрушеніемъ великаго зданія романо-германской государственности».

Въ послѣднихъ строкахъ ясно звучитъ сочувствіе «отходящей цивилизаціи» Европы. Въ одномъ мѣстѣ Леонтьевъ призываетъ сохранить цѣлость и силу русскаго духа, чтобы «обратить эту силу, когда ударитъ понятный всѣмъ, страшный и великій часъ, на службу лучшимъ и благороднѣйшимъ началамъ европейской жизни, на службу этой самой великой старой Европѣ, которой мы столько обязаны и которой хорошо бы заплатить добромъ». Эри теплыя строки дышатъ искреннимъ чувствомъ — да и въ самомъ дѣлѣ Леонтьевъ, хотя и считалъ «отходящей» цивилизацію Европы, но не только не питалъ къ ней никакой вражды, но съ грустью истиннаго поклонника красоты не разъ сожалѣлъ, что былая творческая мощь Европы изсякаетъ. Въ соотвѣтствіи съ своимъ пониманіемъ законовъ историческаго развитія, Леонтьевъ сознательно боролся съ идеями эгалитаризма и либерализма, ибо видѣлъ, — какъ впослѣдствіи Ницще — въ всеобщемъ уравненіи торжество среднихъ, пошлыхъ элементовъ. Духовный аристократизмъ, эстетическій культъ силы и красоты отбрасывали Леонтьева въ лагерь реакціонеровъ, но онъ ничего не боялся, никогда не терялъ духовной независисмости и мужественно высказывалъ свои идеи.

Въ развитіи міровоззрѣнія Леонтьева отталкаиваніе

отъ Европы сыграло огромную роль, но это было не только отталкиваніе отъ культуры европейской, здѣсь дѣйствовало и ясное сознаніе политической противоставленности Европы — Востоку. Леонтьевъ недаромъ служилъ по дипломатическому вѣдомству. Въ его первой яркой работѣ «Византизмъ и Славянство» Леонтьевъ отталкивается не отъ одной Европы, но и отъ славянства, боясь въ послѣднемъ торжества тѣхъ же разлагающихъ началъ, какія доминируютъ въ Европѣ. «Я слишкомъ надѣялся, писалъ онъ въ одномъ мѣстѣ, на самобытность славянскаго духа; позднѣе я понялъ, что всѣ славяне — южные и западные — именно въ этомъ столь дорогомъ для меня культурно оригинальномъ смыслѣ, суть для насъ, русскихъ, не что иное, какъ неизбѣжное политическое зло, ибо народы эти, въ лицѣ своей интеллигенціи, ничего, кромѣ самой пошлой и обыкновенной буржуазіи, міру не дадутъ». Но историческій скептицизмъ не остановился у Леонтьева и на этомъ. Съ горечью, но и съ чрезвычайнымъ мужествомъ, твердостью онъ констатируетъ и въ развитіи русской жизни торжество началъ разложенія. «Я не говорю, писалъ онъ, что я вовсе отчаиваюсь въ особомъ призваніи Россіи, но я признаюсь, что я нерѣдко начинаю въ немъ сомнѣваться». —«Зачѣмъ иллюзія»? — спрашиваетъ себя тутъ же Леонтьевъ...

Въ этой политической зрячести и мужественномъ исповѣданіи своихъ идей лежитъ источникъ того очарованія, которое влечетъ къ Леонтьеву людей даже противоположнаго міровоззрѣнія. Чтеніе основныхъ книгъ Леонтьева до сихъ поръ чрезвычайно возбуждаетъ мысль, ибо много правды, много глубкихъ наблюденій и тонкихъ

характеристикъ разсыпано въ его статьяхъ. Самая мысль о «гніеніи» Запада впервые получаетъ у него нѣкоторое «обоснованіе» — во всякомъ случаѣ, очетливую и продуманную формулировку. Правда, эта формулировка связана съ такими предпосылками, съ такимъ пониманіемъ историческаго процесса, которое едва ли можетъ расчитывать на успѣхъ, но нельзя отказать Леонтьеву въ ясности, продуманности и послѣдовательности его системы. Критика Леонтьева часто зла и безпощадна, иногда онъ коробитъ своей грубостью и цинизмомъ, - а все же въ ней есть и такіе мотивы, которые не могутъ быть чуждыми людямъ совсѣмъ другого умонастроенія. Эстетическое отвращеніе отъ того, что принесло съ собой въ Европу торжествующее мѣщанство, объединяетъ такіе противоположные умы, какъ Герценъ и Леонтьевъ. Надъ этимъ стоитъ призадуматься. Помимо религіозной неправды, распада былой духовной цѣлостности — что съ такой глубиной и силой отмѣчали относительно Запада другіе русскіе мыслители — современная культура все болѣе становится воплощеніемъ пошлости, ядовитое дыханіе которой проникаетъ всюду и заражаетъ всѣ формы жизни. Гоголь первый съ необычайнымъ чутьемъ почувствовалъ грядущее торжество пошлости, — и Леонтьевъ въ своей острой и безпощадной борьбѣ съ духомъ пошлости не стоитъ одиноко, не выходитъ за грани, въ которыхъ развивается русская мысль. Леонтьевъ былъ, конечно, философомъ реакціи, — но онъ защищалъ реакцію, какъ единственное средство для творческаго движенія.*) Леонтьевъ

*) Любопытно отмѣтить, что Д. Веневитиновъ въ статьѣ «Нѣсколько мыслей въ планъ журнала» писалъ, «что падле-

искалъ красоты и мощи, искалъ творчества и жизни, и если онъ такъ остро ощущалъ «гніеніе» Запада, то это опредѣлялось всѣмъ складомъ его умонастроенія. Трудно и безплодно было бы гадать, чтобы сказалъ Леонтьевъ при видѣ того, что случилось теперь въ Россіи, — онъ, кто вѣрилъ въ правду и силу русскаго самодержавія, кто вѣрилъ все же и въ мощь русской культуры. Но несомнѣнно одно: современная дѣйствительность не могла бы дать ему поводовъ усумниться въ критическомъ отношеніи къ Западу. Новѣйшая исторія дала такъ много фактовъ подтверждающихъ его пессимистическій взглядъ! Цивилизація Европы все быстрѣе идетъ къ торжеству мѣщанскаго духа, который проникаетъ въ самыя лучшія и благородныя завоеванія европейской исторіи. Въ современномъ мірѣ царствуетъ жадный къ наживѣ, беззастѣнчивый, аморальный «пріобрѣтатель», для котораго давно нѣтъ ничего святаго, который давно привыкъ все покупать, всѣмъ торговать. Не даромъ ощущаетъ вся Европа приближеніе грозы — слишкомъ душно стало въ ней жить. Война не принесла морального обновленія, а скорѣе обнажила моральное убожество дѣйствующихъ въ Европѣ силъ. И если бы Леонтьевъ въ наши дни вернулся къ оцѣнкѣ европейской культуры, онъ долженъ былъ бы скорѣе сгустить краски, чѣмъ отказаться отъ мысли, что Западъ «гніетъ».

жало бы нѣкоторымъ образомъ устранить Россію отъ нынѣшняго движенія другихъ народовъ, закрыть отъ взоровъ ея всѣ маловажныя происшествія въ литературномъ мірѣ, безполезно развлекающія ея вниманіе». Эта реакціонная мѣра тоже имѣла въ виду дать просторъ творческимъ силамъ Россіи.

И. Аксаковъ, Данилевскій и К. Леонтьевъ отдѣлены отъ насъ великой революціей 1917 года, донынѣ длящейся. Поколѣніе нашихъ дней было свидѣтелемъ величайшей исторической катастрофы, постигшей Россію, и этимъ однимъ опредѣляется основное различіе нашей эпохи отъ предшествующихъ. Нѣтъ Россіи, хотя живетъ русскій народъ, нѣтъ прежней могучей государственности, хотя не распалось былое единство... Въ незаконченной борьбѣ за Россію между нынѣшней властью и русскимъ народомъ необыкновенно рельефно и незабываемо обрисовалась измѣна Россіи ея прежнихъ союзниковъ; политическая оставленность Россіи именно въ годы ея трагической борьбы за самое себя оставила неизгладимый слѣдъ въ русской душѣ, отразившись въ яркомъ ксенофобствѣ и въ повышенномъ національномъ чувствѣ. Внутри Россіи и въ эмиграціи эти настроенія сказались съ одинаковой силой, и они наложили свою печать на тѣ новыя идеологическія теченія, которыя вобрали въ себя съ разной глубиной и продуктивностью то, что пережилось Россіей съ 1914 года. Есть, конечно, и сейчасъ теченія, продолжающія линію, занятую примѣрно, въ 1905 году, но не имъ, конечно,будетъ принадлежать руководящая роль въ будущей Россіи, а тѣмъ новымъ теченіямъ,которыя слагаются въ наши годы. Въ связи съ нашей темой, мы остановимся только на одномъ изъ нихъ — а именно, на такъ называемомъ «евразійствѣ», представляющемъ довольно замѣтную общественно-психологическую группу, выдвигающуюся впервые въ 1921 году. Это теченіе все время выступаетъ съ новыми сборниками и, повидимому, имѣетъ тенденцію къ нѣкоторой эволюціи, но пока оно все же сохраняетъ

опредѣленность въ своихъ исходныхъ началахъ. Вокругъ «евразійства» давно уже создался нѣкоторый шумъ, неблагопріятный для его здороваго развитія, но въ немъ нельзя не ощущать безспорно творческаго отзвука на событія. Своими корнями оно несомнѣнно восходитъ къ различнымъ теченіямъ русской мысли — больше всего къ Данилевскому и Леонтьеву, — но вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ есть нѣчто свое, въ чемъ бьется пульсъ уже новой эпохи, дѣйствуетъ новое міроощущеніе. Мы увидимъ дальше, что основныя положенія «евразійства» представляютъ соединеніе малосоединимыхъ, во всякомъ случаѣ, далекихъ одно отъ другого, началъ, но есть какая то общая скрѣпа этихъ началъ, которая, повидимому, надолго обезпечиваетъ это ихъ сочетаніе. Эта скрѣпа и есть самое глубокое и творческое въ евразійствѣ, она то и содержитъ въ себѣ отсвѣтъ эпохи, ея дѣйствіе; суть ея въ особой «евразійской» установкѣ, опредѣляющей подходъ къ современности. Эта установка вытекаетъ изъ очень сильнаго, окрашеннаго горечью, но д ѣ й с т в е н н а г о и т в о р ч е с к а г о с о з н а н і я н а ш е й н а ц і о н а л ь н о-п о л и т и ч е с к о й и з о л я ц і и; всѣ связи Россіи нынѣ порваны, она предоставлена самой себѣ и видитъ кругомъ себя только жажду воспользоваться ея слабостью... Какъ реакція этому чувству, встаетъ у столь многихъ и чувство своей силы и потребность выявить русское своеобразіе и, наконецъ, стремленіе отвернуться отъ тѣхъ, кто въ горькій часъ покинулъ насъ. Однако то, какъ идеологически истолковывается и мотивируется этотъ выстраданный и дышащій незатихшей обидой разрывъ съ Западомъ, какъ обосновывается и раскрывается своеобразіе русскаго

пути,—все это въ сущности здѣсь вторично, если угодно, даже случайно. Въ полную противоположность всѣмъ предыдущимъ теченіямъ русской мысли, для которыхъ принципіальныя основы міровоззрѣнія были основополагающими, а то или иное отношеніе къ Западу было производнымъ, въ евразійствѣ именно это отношеніе является основополагающимъ. Не идеологія, а психологія существенна и вліятельна въ евразійствѣ: въ этомъ источникъ его идеологической безформенности и эклектичности, но въ этомъ же и творческое значеніе евразійства, которое, безъ сомнѣнія, имѣетъ, нынѣ во всякомъ случаѣ, глубокія опоры въ настроеніи широкихъ массъ. Евразійство какъ бы унаслѣдовало все то, что было въ русской мысли до него по вопросу о «путяхъ Россіи», — унаслѣдовало довольно неразборчиво, наспѣхъ, но оно принесло въ постановку вопроса весь незабываемый опытъ нашей національной трагедіи, всю страстную потребность «уйти съ себя», найти свой «путь» и всю творческую силу, выкованную въ насъ невольнымъ историческимъ досугомъ. Въ евразійствѣ слышится буйство и фанатизмъ, злоба и обида, но въ немъ же есть подкупающая смѣлость и вѣра въ Россію...

Евразійство впервые заявило о себѣ въ 1921 году изданіемъ сборника «Исходъ къ Востоку. Утвержденія евразійцевъ». Но этому сборнику предшествовалъ выходъ въ свѣтъ небольшой книжки русскаго лингвиста, кн. Н. С. Трубецкого, «Европа и человѣчество», — въ этой книгѣ были даны руководящія идеи евразійства. Послѣ появленія перваго сборника, вышелъ второй подъ названіемъ «На путяхъ», затѣмъ сборникъ «Россія и латинство»,

наконецъ, «Евразійскій временникъ» (№ 3 и 4). Самый терминъ «Евразія» означаетъ, что Россія принадлежитъ одновременно двумъ мірамъ — Европы и Азіи; двуликость Россіи и въ то же время органическое единство различныхъ началъ и хочетъ выразить терминъ «Евразія».

Въ евразійствѣ прежде всего оживаютъ и развиваются Леонтьевскія построенія объ особомъ пути Россіи — не Данилевскій съ его вѣрностью «племеному» (славянскому) типу, а именно Леонтьевъ съ его скептическимъ отношеніемъ къ славянству ближе всего къ евразійству. Но если и у Леонтьева славянство было все же «неизбѣжнымъ политическимъ зломъ», то въ евразійствѣ проблемы славянства выпадаютъ уже совершенно. «Передъ судомъ дѣйствительности, читаемъ въ предисловіи къ первому сборнику, понятіе «славянства» не оправдало тѣхъ надеждъ, которыя возлагало на него славянофильство. И свой націонализмъ мы обращаемъ, какъ къ субъекту, не только къ славянамъ, но и къ цѣлому кругу народовъ «евразійскаго» міра, между которыми народъ россійскій занимаетъ срединое положеніе». У нѣкоторыхъ представителей разбираемаго теченія любовное вниманіе направляется именно на Востокъ (въ этомъ смыслѣ знаменательно и самое заглавіе сборника «Исходъ къ Востоку»). Г. Савицкій пишетъ: «Россія есть не только народъ, могущій пріобщиться или разобщиться съ Европой, но представительница и носительница духа нѣкоего міра, болѣе широкаго, чѣмъ она сама. Вѣдь пріобщеніе Россіи, пріобщеніе буквально — физическое, къ лѣсному и степному внѣевропейскому міру дало русскому народу качество быть не только и даже

не столько европейскимъ, сколько азіатскимъ народомъ». Вотъ еще любопытныя строки изъ статьи того же автора: «передъ лицомъ Европы Россія несетъ существо не только славянской природы; въ ней поднимается къ новому историческому бытію забытая, казалось, стихія степная, та самая, что въ былыя времена создавала неслыханныя по размаху, — ни передъ, ни послѣ того, — паназійскія державы монголовъ». Въ соотвѣтствіи съ этимъ одна изъ статей сборника носитъ характерное заглавіе: «Поворотъ къ Востоку»; въ одной изъ позднѣйшихъ статей кн. Н. С. Трубецкой пишетъ о «туранскомъ элементѣ въ русской культурѣ» — наконецъ, отмѣтимъ и анонимную брошюру, вышедшую изъ евразійскихъ круговъ и посвященную восхваленію Чингисъ-хана. При всѣхъ преувеличеніяхъ и увлеченіяхъ евразійцевъ въ этомъ отношеніи должно признать ихъ заслугу въ томъ, что они выдвигаютъ «зосточные мотивы», дѣйствительно чрезвычайно важные въ путяхъ Россіи. Мы связаны крѣпкой и неразрывной связью съ Западомъ, но такой же связью связаны мы и съ Востокомъ

Мы найдемъ аналогичный призывъ обратиться къ восточнымъ народамъ и у Леонтьева, но у евразійцевъ этотъ поворотъ къ востоку сблизилъ ихъ неожиданно съ той позиціей, которую заняла Совѣтская Россія въ отношеніи къ Востоку. Одинъ авторъ, говоря, что Россія можетъ стать факторомъ возрожденія Ближняго и Средняго Востока, видитъ въ нынѣшней азіатской политикѣ совѣтской власти «историческую правду, которая переживетъ большевиковъ». Этотъ полюсъ евразійства силенъ своей опредѣленностью и напряженностью, — въ немъ

можетъ быть дѣйствительно «клокочетъ и горитъ дѣйственная, творческая сила», употребляя выраженіе одного изъ евразійскихъ писателей. Но здѣсь же лежитъ и соблазнительность евразійства для многихъ—въ рѣзкихъ и часто несправедливыхъ упрекахъ по его адресу не рѣдко слышится возмущеніе этой близостью евразійства къ совѣтской политикѣ. Но для евразійства существенны здѣсь общія политическія соображенія, а не та, конечно, задача, которая воодушевляетъ совѣтскую власть. Впрочемъ, когда мы читаемъ такія строки: «евразійство призываетъ всѣ народы міра освободиться отъ вліянія романо-германской культуры». (Е.Вр. IV. 79), то эта скользкая фраза, обращенная ко «всѣмъ народамъ міра» и особенно призывающая «колоніальные» народы освободиться отъ европейской власти, недалеко ушла отъ какого нибудь совѣтскаго манифеста». Однако, всѣ обвиненія евразійства въ про-большевизмѣ въ лучшемъ случаѣ основаны на недоразумѣніи, чаще же таятъ подъ собой просто сердитое безсиліе или политическую ограниченность.

Обращеніе къ Востоку вытекаетъ изъ того, что евразійство рветъ всѣ звязи съ Западомъ(который оно упорно отождествляетъ съ романо-германской культурой, забывая объ англо-саксонской). Въ послѣднее время отношеніе къ Западу какъ бы теряетъ свою аггрессивность у евразійцевъ, однако, было бы преждевременно считать это уже вполнѣ опредѣлившимся. По собственному признанію евразійцевъ, статьи ихъ «сложились въ атмосферѣ катастрофическаго міроощущенія», они часто и много говорятъ о трагической концепціи міра, устами одного изъ авторовъ опредѣляютъ свою идеологическую позицію, какъ принци-

піально-трагическую. Пусть такъ, — но тѣмъ болѣе дозволительно съ извѣстной осторожностью относиться къ патетическимъ оборотамъ рѣчи недавно родившейся группы.

Очень глубоко и сильно (особенно въ послѣднихъ сборникахъ)выражено у евразійцевъ стремленіе къ созданію «православной культуры». Должно, однако, сознаться, что эта идея, столь дорогая и близкая многимъ изъ нашихъ мыслителей, понимается евразійцами крайне узко и бѣдно, они часто не доходятъ до пониманія всего смысла этой великой идеи, для нихъ она связана больше всего съ воссозданіемъ «православнаго быта». Одинъ изъ авторовъ видитъ «реальное заданіе» въ томъ, чтобы съ помощью возбужденнаго (!) религіознаго умозрѣнія и воображенія воссоздать померкшее конкретно-народное исповѣдничество, искать... путей для претворенія оживыей вѣры и религіознаго сознанія въ глубины народнаго быта». Какъ одна изъ слагаемыхъ въ путяхъ «православной культуры», существуетъ и эта задача, но она прежде всего вторична и касается лишь исторической периферіи, а главное, она совершенно не затрагиваетъ всей исторической проблематики православной культуры. Здѣсь отчасти лежитъ ключъ къ пониманію того, что въ евразійствѣ совершенно отсутствуетъ вниманіе къ опыту западнаго христіанства, уже стремившагося однажды къ церковной культурѣ. Евразійцы стоятъ какъ бы въ исторической пустынѣ, — да собственно и не стоятъ, а просто лишь выдѣигаютъ, по велѣнію историческаго момента, идею православной культуры, недостаточно входя въ ея смыслъ...

При всей искренности и даже горячности въ защитѣ идеи православной культуры евразійство вовсе не живетъ этой идеей, — его пафосъ лежитъ въ борьбѣ съ Западомъ. Въ виду сосредоточенности нашей имено на этой темѣ, мы и обратимся къ этой сторонѣ евразійства, впервые съ полной опредѣленностью выраженной въ книгѣ кн. Н.С. Трубецкого, а затѣмъ разнообразно развитой въ евразійскихъ изданіяхъ.

Въ предисловіи къ своей книгѣ Трубецкой пишетъ, что мысли высказанныя въ ней, сложились у него болѣе 10 лѣтъ тому назадъ. Къ сожалѣнію, онъ не упоминаетъ о томъ, подъ какимъ идейнымъ вліяніемъ сложилась его умственная жизнь, — но и безъ этого мы можемъ сказать, что Трубецкой лишь отчасти примыкаетъ къ той идейной борьбѣ съ Западомъ, съ различными этапами которой мы имѣли до сихъ поръ дѣло. Духовно онъ наиболѣе близокъ къ Данилевскому и Леонтьеву, мотивы которыхъ воскресли въ его книгѣ съ новой силой. Главная задача Трубецкого въ его книгѣ состоитъ въ томъ, чтобы показать, что европейская культура не есть вовсе общечеловѣческая, что она имѣетъ не абсолютное, а относительное значеніе. Какъ видимъ, въ этомъ своемъ центральномъ положеніи Трубецкой воспроизводитъ мысль Данилевскаго, — но у Трубецкого она выражена острѣе, и выводы изъ нея имѣютъ болѣе общій характеръ.

«Европейская культура, пишетъ Трубецкой, есть продуктъ исторіи опредѣленной этнической группы, которой безъ всякихъ основаній придаютъ видъ общечеловѣческой». «Интеллигенція европеизированныхъ народовъ, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, должна сорвать

съ своихъ глазъ повязку, освободиться отъ навожденія романо-германской идеологіи. Она должна понять вполнѣ ясно, твердо и безповоротно, что ее до сихъ поръ обманывали, что европейская культура не есть нѣчто абсолютное, не есть культура всего человѣчества, а лишь созданіе опредѣленной и ограниченной этнической группы народовъ, имѣвшихъ общую исторію».

Какъ видимъ, для Трубецкого претензіи европейской культуры на универсальное значеніе не имѣютъ никакой силы уже по одному тому, что европейская культура есть созданіе небольшой части человѣчества. Нельзя не признать такой аргументъ слабымъ уже потому, что европейская культура никогда и не выдавала себя за созданіе всего человѣчества — это было бы просто смѣшно. Поэтому, когда Трубецкой приходитъ къ выводу, что такъ называемый космополитизмъ, во имя котораго Европа распространяетъ всюду свою культуру, есть въ сущности тотъ же шовинизмъ (съ той лишь разницей, что обычный шовинизмъ превозноситъ одинъ народъ, а европейскій космополитизмъ превозноситъ всю Европу), — то это было бы вѣрно лишь въ томъ случаѣ, если бы Европа выдавала свою культуру за культуру всего человѣчества. Космополитическія претензіи европейской культуры могутъ быть ложны, но въ нихъ все же неправильно видѣть расширенный шовинизмъ, — ибо корень этихъ претензій заключается, какъ намъ уже приходилось говорить при анализѣ ученія Данилевскаго, въ универсализмѣ христіанскаго идеала. Пусть не права Европа въ томъ, что она считаетъ свою культуру пригодной для всего міра,—но все же въ ея претензіяхъ нѣтъ шовинизма; ибо

не потому Европа превозноситъ свою культуру, что она есть ея созданіе (выдаваемое ею будто бы за созданіе всего человѣчества), а потому, что идеалы, которые одушевляли и одушевляютъ европейскую исторію, имѣютъ не мѣстный, а универсальный характеръ.

Трубецкой созершенно не замѣчаетъ этого, — и это основная ошибка его естественно искажетъ всю перспективу дальнѣйшаго его изслѣдованія. Не различая между христіанскими идеалами европейской культуры и ея исторической дѣйствительностью, Трубецкой переноситъ всю тяжесть изслѣдованія на конкретныя формы европейской культуры, — забывая, что общечеловѣческія задачи послѣдней не только не вытекаютъ изъ фактической исторіи Европы, но что они въ сознаніи самой Европы противостоятъ этой исторіи, какъ идеальная цѣль. Не учитывая этого, Трубецкой долженъ обратиться къ понятію гипноза, чтобы объяснить тотъ странный фактъ, что неевропейскіе народы увлекаются европейской цивилизаціей порой даже сильнѣе, чѣмъ сами европейцы. Между тѣмъ покоряющая сила европейской культуры опредѣляется именно ея универсализмомъ, ея христіанскими замыслами и упованіями, а вовсе не ея фактическимъ состояніемъ. Неужели же можно сводить чарующую силу христіанскихъ идеаловъ къ гипнозу? Конечно, этого не думаетъ Трубецкой; онъ говоритъ о гипнозѣ только потому, что вліяніе европейской культуры онъ объясняетъ ея наличнымъ составомъ, а не ея идеалами.

Не проводя различія между идеалами европейской культуры и ея современной дѣйствительностью, Трубецкой безъ особаго труда убѣждаетъ затѣмъ читателя,

что объективно невозможно доказать, что культура современныхъ романо-германцевъ совершеннѣе всѣхъ прочихъ культуръ. Превосходно, — но развѣ это хоть на одну долю можетъ ослабить тѣ универсальныя задачи европейской культуры, которыя опредѣляются ея христіанскими идеалами? Конечно, нѣтъ. Пусть нѣтъ никакихъ объективныхъ критеріевъ высоты европейской культуры, —но для творческаго напряженія, для культуртрегерскаго мессіанизма Европы это не нужно, ибо пафосъ этого мессіанизма питается идеалами, а не фактическимъ состояніемъ культуры.

Но послѣдуемъ дальше за Трубецкимъ. Онъ доказываетъ дальше очень рѣшительно, что пріобщеніе къ европейской культурѣ для неевропейскихъ народовъ является не благомъ, а зломъ, а потому надо рѣшительно и упорно бороться со всякой европеизаціей. — Доказательство этого отвѣтственнаго тезиса ведется очень увѣренно, но все оно покоится на двусмысленности, которую не трудно вскрыть. Рисуя процессъ европеизаціи, Трубецкой указываетъ на то, что параллельно съ этимъ процессомъ народъ будто бы отходитъ отъ своего самобытнаго, національнаго, научается презирать его, теряетъ патріотизмъ. Въ защиту этого тезиса дѣйствительно можно привести какъ будто много фактовъ, но вотъ какъ разъ исторія русской интеллигенціи лучше всего показываетъ, насколько двусмысленно такое доказательство. Кто сможетъ упрекнуть такихъ русскихъ западниковъ, какъ Бѣлинскій, Герценъ, Тургенезъ — въ отходѣ отъ національныхъ задачъ Россіи, въ презрѣніи къ Россіи, въ отсутствіи патріотизма? Да, были и у насъ «русскіе мальчики»,

какъ говоритъ Достоевскій, которые дѣйствительно презирали Россію, отрекались отъ нея, было и у насъ космополитическое повѣтріе, но все это уже прошло, надо думать, навсегда. Но именно въ наши дни остраго и глубокаго переживанія связи съ родиной нельзя забыть и словъ Достоевскаго, называвшаго Европу «второй родиной», или словъ Хомякова, въ которыхъ онъ, поэтически привѣтствуя Европу, назвалъ ее «страной чудесъ». Любовь къ европейской цивилизаціи въ русской душѣ — это одно изъ самыхъ лучшихъ и глубокихъ движеній въ ней. Когда Иванъ Карамазовъ говоритъ свои знаменитыя слова о Западѣ, какъ о «дорогомъ кладбищѣ», то въ его словахъ столько любви въ самомъ признаніи мертвенности Запада. Но мы горячо и рѣшительно присоединяемся къ Трубецкому, когда онъ говоритъ о «грѣхахъ» Европы. Въ одной изъ болѣе позднихъ своихъ статей онъ видитъ «главный и основной грѣхъ» Европы въ томъ, что что она «стремится во всемъ мірѣ нивеллировать и упразднить всѣ индивидуальныя національныя различія». Въ этихъ словахъ есть преувеличеніе, но есть и много правды. Нельзя отрицать, какъ указываетъ дальше тотъ же авторъ, что «европейская цивилизація производитъ небывалое опустошеніе въ душахъ европеизированныхъ народовъ; въ то же время непомѣрное пробужденіе жадности къ земнымъ благамъ и грѣховной гордыни являются вѣрными спутниками этой цивилизаціи».

Эти грѣхи Европы отравляютъ, какъ вѣрно указываетъ тотъ же авторъ, даже чисто религіозную, миссіонерскую работу Европы среди внѣевропейскихъ народовъ, — кто станетъ это отрицать? Совершенно, однако,

ясно, что всѣмъ этимъ нисколько не опорачивается универсализмъ христіанской культуры, который вовсе не связанъ по существу съ культурнымъ однообразіемъ и не отрицаетъ національныхъ культуръ. Въ самой Европѣ есть много стойкихъ и убѣжденныхъ защитниковъ охраны и поддержки національныхъ культуръ. Въ одномъ мѣстѣ своей книги Трубецкой пишетъ: «европейцы, встрѣчаясь съ неромано-германскимъ народомъ, подвозятъ къ нему свои товары и пушки, завоевываютъ его и насильственно его европеизируютъ». Согласимся, что здѣсь отмѣчена дѣйствительно недостойная и отвратительная сторона европейской жизни; исторія колоніальной политики буквально всѣхъ европейскихъ народовъ несмываемымъ пятномъ ложится на нихъ. Но признаемъ же и то, что это не образуетъ «сущности» европейской культуры.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Въ евразійствѣ враждебное отношеніе къ Европѣ глубже ихъ идей — и тѣмъ оно исторически знаменательнѣе. Но одной враждой и ненавистью живъ не будешь. Обращеніе къ идеѣ православной культуры какъ будто образуетъ (вмѣстѣ съ «восточными» симпатіями) положительное содержаніе евразійства, но пока оно остается бѣднымъ и неразвитымъ. Въ частности о Православіи евразійцы нерѣдко говорятъ такъ, что видно, какъ поверхностно и случайно пока оно входитъ въ ихъ идеологію. Это сказывается съ особенной силой въ сужденіяхъ о недавнемъ прошломъ, гдѣ евразійскій взоръ ничего не видитъ, кромѣ плѣна Европѣ. Когда мы читаемъ, напримѣръ, такія строки: «евразійство не можетъ мириться съ

превращеніемъ православія въ простой аксессуаръ самодержавія и съ обращеніемъ народности въ казенную декламацію», то за этими грубыми и несправедливыми строками ощущаешь и отсутствіе религіозной вдумчивости и дурной задоръ... Намъ хочется, однако, думать, что евразійство еще освободится отъ дурного стиля и неосновательныхъ, огульныхъ сужденій и выявитъ то положительное, что въ немъ, конечно, есть, но что заслонено пока враждой къ Европѣ. Творческая основа евразійства лежитъ въ исканіи русскаго своеобразія и въ идеѣ православной культуры, но для раскрытія этихъ началъ евразійцамъ еще надо освободиться отъ элементаризаціи проблемъ.

Глава VII.

Н. Н. СТРАХОВЪ. Л. Н. ТОЛСТОЙ. Н. К. МИХАЙЛОВСКІЙ.

60-е годы въ исторіи русской культуры знаменуютъ достиженіе высокой зрѣлости въ разныхъ направленіяхъ. Если и раньше русская мысль, еще глубоко связанная съ различными теченіями европейской мысли, давала рядъ оригинальныхъ и яркихъ созданій, то теперь она достигаетъ чрезвычайной высоты, выходитъ за предѣлы національной культуры и становится постепенно факторомъ мірового значенія. Конечно, зависимость наша отъ Запада сохраняется въ это время, но все смѣлѣе развертываются синтетическія устремленія русскаго духа, все сильнѣе проявляется направленность къ міровой экспансіи. Толстой и Достоевскій идутъ впереди другихъ и силой своего генія прокладываютъ всюду пути для своеобразнаго русскаго универсализма. Мы такъ отчетливо видимъ это нынѣ во всемъ мірѣ, но не забудемъ, что уже въ 60-е годы звучало многое изъ того, что только нынѣ (и то не вполнѣ) прокладываетъ себѣ въ мірѣ дорогу.

Хотя дифференціація въ русской духовной жизни идетъ въ 60-е—70-е годы съ чрезвычайной силой, но очень существенно то, что здѣсь уже «сняты» противоположности предыдущей эпохи. Своеобразный синтезъ славянофильства и западничества сочетается съ различными новыми построеніями, хотя самая проблема отношенія Россіи къ Западу не исчезаетъ, а принимаетъ лишь иной характеръ.

Среди этихъ различныхъ теченій мы видимъ, какъ одно изъ важнѣйшихъ—такъ называемое «народничество». Его общей чертой является стремленіе сблизиться съ народомъ, иногда даже слиться съ нимъ, стремленіе войти въ его міръ и его интересы. Отвлеченный культъ «народности», игравшій такую громадную роль до Крымской войны, уже и тогда направлялъ сознаніе къ живой народной душѣ (вспомнимъ собираніе, напримѣръ, пѣсенъ, проявленій вообще народнаго творчества), а нынѣ онъ переходитъ въ тяготѣніе къ конкретной народной жизни. Послѣ паденія крѣпостного права говорятъ уже не о «народности», а о «народѣ». Появляется типъ «кающагося дворянина» — но и внѣ этой сферы крѣпнетъ и творчески дѣйствуетъ стремленіе стать ближе къ народу. Эта страница русской жизни и до сихъ поръ еще не изжита — въ этомъ легко убѣдиться при болѣе внимательномъ изученіи ея; необходимо только брать народничество во всей его фактической широтѣ.

Мы остановимся на трехъ его формахъ. Прежде всего скажемъ нѣсколько словъ о такъ называемыхъ «почвенникахъ» — и такъ какъ о крупнѣйшемъ ихъ представителѣ, Ф. М. Достоевскомъ, намъ придется по указаннымъ

раньше причинамъ говорить въ концѣ, — то здѣсь мы остановимся лишь на Н. Н. Страховѣ, — хотя и второстепенномъ мыслителѣ, но остро чувствовавшемъ какъ разъ проблему отношенія Россіи къ Западу. Второе теченіе мы прослѣдимъ на Л. Н. Толстомъ, для котораго погруженіе въ народъ было источникомъ его новаго міровоззрѣнія; оживленіе руссоизма сочеталось въ Толстомъ съ яркимъ религіозно-анархическимъ отношеніемъ къ современности. Наконецъ, въ Н. К. Михайловскомъ, столь связанномъ съ соціалистическимъ народничествомъ, передъ нами пройдетъ еще и нынѣ дѣйствующая и даже буйствующая стихія русской жизни — тоже однимъ концомъ своимъ обращенная къ критикѣ современной цивилизаціи.

—.—.—.—.—.—.—.—.—

Николай Николаевичъ Страховъ былъ человѣкомъ разносторонних знаній и философской складки ума, но жизнь его сложилась неблагопріятно для раскрытія его таланта, — онъ остался второстепенной фигурой въ исторіи русской мысли, хотя и былъ тѣсно связанъ съ величайшими людьми его времени — съ Ф. М. Достоевскимъ и Л.Н. Толстымъ. Принадлежа по своимъ взглядамъ къ славянофильскимъ теченіямъ, Страховъ ближе всѣхъ примкнулъ къ Н.Я. Данилевскому, но въ началѣ шестидесятыхъ годовъ онъ вошелъ въ составъ группы, состоявшей изъ двухъ Достоевскихъ (Ф. М. и его брата М.М.) и высокоодареннаго литературнаго критика — Аполлона Григорьева. Эта группа стремилась къ синтезу славянофильства и западничества, исходя изъ вѣры въ историческую цѣнность и общечеловѣческую миссію русской

«народности». Понятіе народности бралось здѣсь уже конкретнѣе, историчнѣе, чѣмъ это было въ предыдущую эпоху; идея «органическаго», — исторически обоснованнаго и потому творческаго движенія освобождала отъ сентиментальной идеализаціи прошлаго и давала просторъ для разумнаго и здороваго общенія съ другими народами, отрицая лишь всякую анти-историчность, всякое «неорганическое» перенесенія чужого въ свое. Народъ въ его историческомъ развитіи и современномъ состояніи, въ полнотѣ его реальныхъ силъ и духовныхъ запросовъ есть «почва», внѣ которой немыслимо продуктивное творчество. Сюда же привходила идея всечеловѣческаго синтеза, какъ задачи, стоящей передъ Россіей. Приведемъ характерныя строки изъ объявленія о выходѣ въ свѣтъ органа «почвенниковъ» — «Времени» (строки эти написаны Ф. М. Достоевскимъ): «Мы знаемъ теперь, что не можемъ быть европейцами... мы убѣдились, наконецъ, что мы тоже отдѣльная національность, въ высшей степени самобытная, и что наша задача—создать себѣ новую форму, нашу собственную, родную, изъ почвы нашей взятую; мы знаемъ, что не оградимся уже теперь китайскими стѣнами отъ человѣчества. Мы предугадываемъ, что характеръ нашей будушей дѣятельности долженъ быть въ высшей степени общечеловѣческій, что русская идея можетъ быть будетъ синтезомъ всѣхъ тѣхъ идей, которыя съ такимъ мужествомъ развиваетъ Европа... что все врожденное въ этихъ идеяхъ найдетъ свое примиреніе и дальнѣйшее развитіе въ русской народности». Въ первомъ номерѣ «Времени» говорилось о западникахъ и славянофилахъ, [illegible] изжитыхъ движеніяхъ: «они потеряли чутье русска-

го духа». «Русская земля, писалъ въ одномъ изъ номеровъ «Времени» Достоевскій, скажетъ свое новое слово, и это новое слово, быть можетъ, будетъ новымъ словомъ общечеловѣческой цивилизаціи и выразитъ собой цивилизацію всего славянскаго міра».

Почвенники боролись съ оторванностью отъ почвы, звали вернуться къ ней. Мы увидимъ еще эти мотивы у Достоевскаго, что же касается Страхова, то въ его довольно бѣдномъ наслѣдіи наиболѣе интересное, что онъ оставилъ, это три книги, состоящія изъ ряда очерковъ подъ общимъ названіемъ «Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ». Въ сущности книги эти посвящены больше самокритикѣ Европы (въ частности у Ренана), но если извлечь оттуда собственныя мысли Страхова, то они рисуютъ довольно опредѣленно точку зрѣнія его на Европу.

Въ предисловіи къ первому выпуску своей книги Страховъ пишетъ: «вляніе Европы постоянно отрываетъ насъ отъ нашей почвы, поэтому все наше историческое движеніе получило какой то фантастическій видъ». Развитіе мечтательности, отрывъ отъ прошлаго, отреченіе отъ своей почвы, нигилизмъ наконецъ, — все это неизбѣжныя послѣдствія глубокой духовной болѣзни нашей, для исцѣленія отъ которой необходимо «совершить критику началъ, господствующихъ въ европейской жизни, и привести къ сознанію другія, лучшія начала». Если мы не возьмемся сами за эту задачу, пишетъ Страховъ, то «по всей вѣроятности сами неумолимыя событія вынудятъ насъ взяться за нее. Можетъ быть, намъ суждено представить свѣту яркіе примѣры безумія, до котораго способенъ доводить людей духъ

нынѣшняго просвѣщенія, — но мы же должны обнаружить и самую сильную реакцію этому духу».

Страховъ готовъ простить все наше «рабство передъ Западомъ», если «этой цѣной мы достигнемъ, наконецъ, сознательной самобытности». «Мы должны уважать Западъ. продолжаетъ Страховъ, и даже благоговѣть передъ величіемъ его духовныхъ подвиговъ... но при этомъ необходима умственная борьба съ Западомъ».

Уже въ Герценѣ, котораго излагетъ Страховъ очень подробно и съ любовью, онъ видитъ выраженіе нигилизма, усматривая въ его духовномъ пути двѣ фразы нигилизма: «сперва отреченіе отъ своего, а потомъ и отъ чужого: это и есть настоящій нигилизмъ»; нигилизмъ Герцена рѣзко отличенъ отъ «ходячаго» — въ немъ мы имѣемъ высшую и благороднѣйшую форму его. «То самое, замѣчаетъ Страховъ, что отрываетъ отъ нашего быта, отъ нашей вѣры и нравовъ, должно помѣшать стать намъ европейцами»; поэтому онъ видитъ въ нигилизмѣ «послѣдовательное развитіе западничества», приходящаго въ итогѣ къ самоотрицанію. «Нигилизмъ Герцена, заканчиваетъ Страховъ его характеристику, есть одно изъ проявленій напряженной идеальности русскаго ума и сердца». Эти строки дѣлаютъ честь прозорливости Страхова, — онъ чувствовалъ, что въ русскомъ нигилизмѣ болѣзненно и истерически прорывались не только буйныя и злыя, но благія силы русской души, не нашедшія для себя здороваго и творческаго выхода. «Самымъ правильнымъ изъ дѣйствій нигилизма, замѣчаетъ Страховъ, нужно считать скептическій взглядъ на Европу, разрушеніе обаятельнаго авторитета Европы».

Спокойное отношеніе къ русскому нигилизму опредѣлялось у Страхова глубокой вѣрой въ русскій народъ и его духовное здоровье, — но когда его взоръ переносится на Западъ, оцѣнка нигилизма у него мѣняется: здѣсь нигилизмъ является, по Страхову, симптомомъ глубочайшаго разложенія, охватывающаго все сильнѣе Европу, — а именно той идеологической анархіи, которая царитъ на Западѣ. «Наше время, пишетъ въ одной статьѣ Страховъ, поражаетъ..... оскудѣніемъ идеала... уже почти полвѣка въ умственной жизни Запада явственно обнаружилось и все болѣе обнаруживается отсутствіе руководительныхъ началъ... Опредѣленнаго идеала развитія, твердаго сознанія цѣлей нѣтъ въ Европѣ, и она мечется... она приходитъ къ сознанію, что вовсе потеряла свою дорогу». И дальше: «блистательныя формы западной жизни, всѣ безъ исключенія, таятъ въ себѣ зародышъ гибели, всѣ горятъ разрушеніемъ... нѣтъ такихъ началъ, которыя можно было бы считать незыблемыми*). Европа потеряла руководящую нить своего прогресса, нѣкогда обѣщавшаго ей безконечное развитіе, поприще безпредѣльное». «Всякій, кто искренно и серьезно обращался или обращается къ Европѣ за нравственнымъ руководствомъ, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, — знаетъ, что Западъ тяжко боленъ, что

---

*) Любопытно связать съ этими строками замѣчательную элегію Тургенева «Довольно», проникнутую глубокой меланхоліей («все потускнѣло вокругъ... самая суть жизни мелка, неинтересна... народность, право, свобода, человѣчество, искусство суть лишь слова... все бренно»), разочарованіе Тургенева было обращено именно къ самимъ «началамъ».

онъ... потрясенъ внутреннимъ страхомъ, ищетъ и не находить выхода изъ противорѣчій, зародившихся въ его жизни... Трудно высказать всю мѣру того внутренняго противорѣчія, той вопіющей душевной путанницы, въ которой живетъ современный человѣкъ». Вотъ еще на туже тему: «Безнадежная, пессимистическая самокритика разъѣдаетъ въ настоящее время духовный строй Европы. Западныхъ людей нынѣ тѣснитъ ихъ цивилизація, тѣснитъ все, то они у себя имѣютъ.»*)

Страховъ видитъ въ нигилизмѣ «неизбѣжное послѣдствіе европейскаго просвѣщенія»: «нигилизмъ есть крайнее, самое послѣдовательное выраженіе современной европейской образованности, а эта образованность поражена внутреннимъ противорѣчіемъ, вносящимъ ложь во всѣ ея явленія. Противорѣчіе состоитъ въ томъ, что всѣ протестуютъ противъ современнаго строя общества... но сами нисколько не думаютъ отказываться отъ тѣхъ дурныхъ началъ, противъ которыхъ протестуютъ». Въ большой своей статьѣ о Ренанѣ, котораго Страховъ называетъ — «нѣчто въ родѣ французскаго славянофила», онъ говоритъ: «Ренанъ отвергаетъ только революцію, но революція есть лишь одно изъ проявленій общаго разложенія, уже поразившаго самый корень европейской цивилизаціи».

Сравнительно добродушное отношеніе къ русскому нигилизму—мы говорили уже, что это было связано съ глубокой вѣрой въ духовное здоровье Россіи — и страстное

---

*) Ср. развитіе этой мысли у М. О. Гершензона въ интересной книгѣ, написанной имъ вмѣстѣ съ Вяч. Ивановымъ «Переписка изъ двухъ угловъ», а также ниже у Н. К. Михайловскаго.

обличеніе лжи европейскаго нигилизма характерны для Страхова. Онъ боролся съ «вѣрой въ Европу», чтобы вернуть русское сознаніе къ родной почвѣ, къ русскому народу. По выраженію О. Миллера*) русское общество, «крестившееся въ западную цивилизацію», «безсавѣтно вѣровало въ Западную Европу и смотрѣло на ея вѣковую цивилизацію, какъ на какое то универсальное средство отъ всего». Разрушеніе этой вѣры въ Европу и возвращаетъ насъ къ себѣ на родину. «Намъ не нужно искать какихъ нибудь новыхъ, еще небывалыхъ на свѣтѣ началъ, писалъ Страховъ въ предисловіи къ «Борьбѣ съ Западомъ», намъ слѣдуетъ только проникнуться тѣмъ духомъ, который искони живетъ въ нашемъ народѣ и содержитъ въ себѣ всю тайну роста, силы и развитія нашей земли». Это устремленіе къ «народной правдѣ» очень ярко и выразительно осуществилъ въ себѣ Л. Н. Толстой.

—.—.—.—.—.—.—.—.—

Л. Н. Толстой подходитъ къ проблемамъ культуры совершенно не такъ, какъ другіе наши мыслители. Онъ никогда не находился подъ очарованіемъ Запада, хотя впослѣдствіи и разыскивалъ въ себѣ остатки вѣры въ прогрессъ. Очень рано — безъ сомнѣнія, не безъ вліянія Руссо**) — Толстой ощущаетъ въ современной цивилизаціи нѣчто искусственное, условное и фальшивое.

---

*) Ореетъ Миллеръ. Славянство и Европа. Стр. 248, 217. Для нашей темы книга эта малоцѣнна.

**) По сообщенію одного французскаго автора, (говорившаго лично съ Л. Толстымъ на эту тему), Толстой прочиталъ всего Руссо: «Я болѣе чѣмъ восхищался Руссо, признавался Толстой, — я боготворилъ его. Въ 15 лѣтъ я носилъ на шеѣ медальонъ съ его портретомъ вмѣсто натѣльнаго креста».

Въ ранней повѣсти«Казаки» онъ замѣчаетъ о своемъ героѣ: «чѣмъ меньше было признаковъ цивилизаціи въ народѣ, тѣмъ свободнѣе чувствовалъ онъ себя». Это противоставленіе жизни естественной и свободной — всему тому искусственному, стѣснительному и фальшивому укладу, какой несетъ съ собой цивилизація, — очень глубоко у Толстого и съ извѣстными модификаціями длилось у него до конца дней. Но, конечно, (какъ самъ онъ говоритъ объ этомъ въ «Исповѣди») проблемы и идеалы цивилизаціи не были ему совершенно чужды; съ извѣстнымъ правомъ можно было бы охарактеризовать исторію духовнаго развитія Толстого, какъ борьбу съ тѣми началами европейской цивилизаціи, которыя жили въ немъ самомъ. Труднѣе всего дался ему первый серьезный шагъ — именно борьба съ вѣрой въ прогрессъ, борьба съ той безрелигіозной культурой, которая породила эту вѣру въ прогрессъ. Дальнѣйшіе этапы борьбы — борьба съ соціальной, политической, педагогической и религіозной неправдой современной жизни дались Толстому гораздо легче. Объектомъ критики Толстого все время была современная цивилизація, изъ круга которой почти никогда онъ не выдѣляетъ и Россію, но мы найдемъ и у Толстого черты, сближающіе его съ славянофилами въ ихъ вѣрѣ въ особые пути Россіи и славянства.

Первымъ яркимъ и страстнымъ протестомъ противъ цивилизаціи Запада, противъ ея бездушія и фальши, является небольшой разказъ «Люцернъ», относящійся къ 1857 году, т. е. къ первому путешествію Толстого за границу (ему было тогда 29 лѣтъ). Уже Парижъ оставилъ у Толстого очень тяжелое чувство — онъ присутствовалъ

тамъ при совершеніи смертной казни: «я понялъ тогда, пишетъ онъ въ «Исповѣди», что никакія теоріи разумности существующаго прогресса не могутъ оправдать этого поступка». Но внутренняя борьба, начало которой относится какъ мы говорили, еще къ юности Толстого, этимъ лишь усиливалась, а не устранялась; отталкиваніе отъ «цивилизаціи», отъ Запада, какъ родины этой цивилизаціи, усиливалось—но не менѣе сильна была еще и внутренняя связь съ цивлизаціей. Парижскія впечатлѣнія были лишь однимъ изъ тѣхъ «шоковъ», которые заостряли и форсировали эту борьбу и вели ее къ развязкѣ...

Такимъ же шокомъ былъ и тотъ случай, о которомъ съ такимъ неподражаемымъ искусствомъ разсказалъ Толстой въ «Люцернѣ» — Толстому пришлось жить въ отелѣ съ многочисленными туристами-англичанами, и уже здѣсь у него стало накопляться «чувство подавленности» отъ всѣхъ тѣхъ условностей и строгихъ приличій, которые заставляютъ каждаго уйти въ себя, «лишаютъ людей одного изъ лучшихъ удовольствій жизни — наслажденія человѣкомъ». Случай привелъ Толстого къ площади, гдѣ пѣлъ пѣсни одинъ странствующій тиролецъ;эти пѣсни были такъ хороши, такъ трогали душу, что покоряли даже безчувственныхъ людей, словно пробуждали въ нихъ заглохшую, но вѣчную потребность поэзіи. Толпа наслаждалась пѣніемъ,но когда пѣвецъ кончилъ и сталъ обходить толпу, то всѣ отвернулись и стали смѣяться...Это глубоко взволновало и потрясло Толстого: «мнѣ сдѣлалось больно,горько, а главное, стыдно за маленькаго человѣка, за толпу, за себя, какъ будто я просилъ денегъ, мнѣ ничего не дали и надо мною смѣялись». «Какъ вы, страстно обращается въ

этомъ разсказѣ Толстой къ толпѣ, а черезъ нее ко всему цивлизованному міру: какъ вы, дѣти свободнаго, человѣчнаго народа, вы, христіане, вы, просто люди,— на чистое наслажденіе, которое вамъ доставилъ несчастный, просящій человѣкъ, отвѣтили холодностью и насмѣшкой?» «Отчего этотъ фактъ, спрашиваетъ далѣе Толстой, невозможный ни въ какой деревнѣ, возможенъ здѣсь, гдѣ цивилизація, свобода и равенстзо доведены до высшей степени? Неужели распространеніе разумной, себялюбивой ассоціаціи, которую называютъ цивилизаціей, уничтожаетъ и противорѣчитъ потребности инстинктивной и любовной ассоціаціи? И неужели это — то равенство, за которое было пролито столько крови и столько совершенно преступленій?» Эти вопросы возникаютъ у него съ такимъ напряженіемъ, съ такой болью, что Толстой не въ силахъ остановиться; онъ съ горечью говоритъ, что «непогрѣшимый блаженный голосъ... Всемірнаго Духа... заглушается въ насъ шумнымъ, торопливымъ развитіемъ цивилизаціи»; еще дальше онъ говоритъ, что «воображаемое знаніе (т. е. цивилизація) какъ разъ уничтожаетъ... первобытныя потребности добра въ человѣческой природѣ»..Толстой смѣло и безбоязненно идетъ до конца въ своихъ сомнѣніяхъ и уже здѣсь ставитъ вопросъ: «кто мнѣ опредѣлитъ, что такое свобода, что цивилизація, что варварство?»

Пока въ Толстомъ поднималйсь лишь сомнѣнія, пока закладывались лишь основы его критики, — онъ еще не подошелъ къ своему кризису. Какъ отзвукъ настроенія, выраженнаго въ «Люцернѣ», отмѣтимъ нѣсколько строкъ въ «Войнѣ и Мірѣ», гдѣ Толстой говоритъ о «неопредѣлен-

номъ, исключительно русскомъ чувствѣ презрѣнія ко всему условному, искусственному, ко всему тому, что считается большинствомъ людей высшимъ благомъ міра».

Съ паденіемъ крѣпостного права начинается для Толстого новая знаменательная эпоха. Всѣ тѣ мечты, которыя до этого наполняли его, получили возможность реальнаго осуществленія, — Толстой работаетъ среди народа (какъ мировой посредникъ), создаетъ замѣчательную яснополянскую школу. Толстой начинаетъ постепенно проникаться народнымъ міровоззрѣніемъ— его взглядомъ на землю, на трудъ. Мотивы руссоизма, жившіе раньше въ его душѣ, получаютъ новое развитіе, связываются съ конкретнымъ народнымъ бытомъ, — и отсюда рождается глубокая тяга къ «опрощенію», къ сліянію съ народомъ и отреченіе отъ всей «барской» культуры. Здѣсь закладываются основы новой критики цивилизаціи, которой противоставляется (какъ позже у Михайловскаго) не такъ называемая «естественная» жизнь, а ж и з н ь н а р о д а: этотъ соціальный мотивъ постепенно разрастается въ отрицаніе всей современной культуры, какъ культуры «барской». Толстой ставъ на этотъ путь, не останавливается на полдорогѣ — онъ доходилъ до того, что писалъ, напримѣръ, что «литература, какъ откупа, есть только искусная эксплоатація, выгодная только для ея участниковъ и невыгодная для народа». Отрицаніе современной жизни расширялось дальше и дошло до своего апогея въ книгѣ «Что такое искусство?», гдѣ Толстой отвергаетъ все то , что непонятно народу, отрекается отъ искусства, недоступнаго массамъ. Въ своемъ дневникѣ Толстой

записалъ однажды такую мысль: «главное бѣдствіе очень культурныхъ людей . — это баластъ разносторонняго, особенно — эстетическаго образованія» — и хотя самъ Толстой до конца своихъ дней жилъ интенсивной умственной жизнью, массу читалъ, но его не покидало ощущеніе тяжести, идущей отъ культуры и давящей человѣка. Погруженіе въ народную жизнь какъ бы дало ему почувствовать новыя силы въ себѣ — ему стало легче, естественнѣе, — и, конечно, на первомъ мѣстѣ стоялъ здѣсь непосредственный трудъ у земли, дѣлавшій для него разумнымъ и осмысленнымъ его существованіе. Типъ мышленія Толстого испыталъ на себѣ глубокое вліяніе его «народничества», которое усилило въ немъ нѣкоторыя черты его духа, проявлявшіяся и ранѣе; въ частности «опрощеніе» оказалось во многомъ и огрубѣніемъ и элементаризаціей вопросовъ духа и жизни.

Уже въ 60 хъ годахъ у Толстого развивается борьба съ «суевѣріемъ прогресса». Въ одной изъ раннихъ педагогическихъ статей (1860 г.) Толстой пишетъ: «мы лично считаемъ движеніе цивилизаціи впередъ однимъ изъ величайшихъ насильственнныхъ золъ, которому подлежитъ часть человѣчества, и самое это движеніе не считаемъ неизбѣжнымъ». Прогрессъ благосостоянія, читаемъ тамъ же, не только не вытекаетъ изъ прогресса цивилизаціи, но большей частью противоположенъ ей... Мы, русскіе, не имѣемъ никакихъ основаній предполагать, — ни того, что мы должны необходимо подлежать тому же закону цивилизаціи, которому подлежатъ ев-

ропейскіе народы, ни того, что движеніе цивилизаціи впередъ есть благо».

Отмѣтимъ здѣсь очень существенную для ряда русскихъ мыслителей идею о возможности для Россіи не повторять европейской исторія. Значительно позже Толстой снова возвращается къ той же мысли, что «намъ, русскимъ, нѣтъ необходимости повоторять европейскую цивилизацію». Мы увидимъ у Н. К. Михайловскаго наиболѣе развитое ученіе объ этомъ.

Въ «Исповѣди» Толстой разсказываетъ, что когда онъ вернулся изъ заграницы (первое путешествіе его относится къ 1857 г.) и сталъ работать съ крестьянскими дѣтьми, то въ немъ уже стала разлагаться вѣра въ «правду прогресса»: «я дѣйствовалъ еще во имя прогресса, но я уже относился критически къ нему. Я говорилъ себѣ, что прогрессъ въ нѣкоторыхъ явленіяхъ своихъ совершался неправильно». Особенное и рѣшающее значеніе имѣли здѣсь для Толстого интересы народа, взятаго въ реальной его массѣ, а не отвлеченно. Конечно, Толстой хорошо понималъ, что онъ становился въ противорѣчіе не только со всей «городской» жизнью, которая ему, по его признанію, «опротивѣла»: подвергая критикѣ самые устои современности, онъ въ сущности терялъ почву подъ ногами, ибо и самъ жилъ тѣмъ, что лежало въ основѣ культуры XIX вѣка — вѣрой въ человѣка, въ прогрессъ. Изслѣдуя современность, онъ глубоко почувствовалъ ея безрелигіозность и потому безпочвенность — и въ связи съ этимъ онъ вступилъ въ полосу напряженнѣйшаго духовнаго кризиса, въ теченіи котораго, по его признанію, не разъ хотѣлъ по-

кончить съ собой. Безсмыслица безрелигіозной жизни, безсмыслица чисто внѣшняго движенія впередъ выступили передъ сознаніемъ Толстого съ такой силой, что вернуться къ прежней жизни онъ не могъ. Ему было уже 50 лѣтъ, онъ былъ на верху славы, испилъ до дна чашу жизненнаго счастья — но передъ лицомъ той бездны, которая раскрывалась передъ нимъ въ итогѣ пересмотра основъ современности, жизнь въ немъ, по его словамъ, остановились... Какъ извѣстно, кризисъ, пережитый Толстымъ, закончился поворотомъ къ религіи, — и вся та глухая борьба съ устоями современной культуры, которая шла раньше въ его душѣ и искала своего выраженія въ творчествѣ, нашла себѣ теперь исходъ въ новомъ религіозномъ отношеніи къ міру, въ новомъ религіозномъ жизнепониманіи. Въ этомъ періодѣ критика европейской культуры не только не ослабляется, но, наоборотъ, заостряется, при чемъ нерѣдкое раньше у Толстого противоставленіе Россіи и Запада исчезаетъ — съ тѣмъ, чтобы снова появиться въ послѣдній годъ его жизни. Для Толстого, послѣ перелома, Россія представлялась больной той же духовной болѣзнью, что и Западъ.

Народничество Толстого, получивъ отнынѣ религіозный смыслъ (напомнимъ замѣчательный разсказъ Толстого въ «Исповѣди» о томъ, какое спасительное значеніе имѣло для него сознаніе, что народъ живетъ вѣрой въ Бога), обращается столько же къ построенію новаго идеала жизни, сколько и къ самому безпощадному разрушенію тѣхъ суррогатовъ истинной жизни, какими живутъ «культурные» люди. Въ этомъ движеніи

мысли Толстого противъ современности, напоминающемъ «Lust des Zerstorens» Бакунина, отмѣтимъ прежде всего его борьбу съ европейской наукой, составляющей главную духовную силу европейскаго міра. Остріе критики Толстого обращено не къ наукѣ, какъ таковой — наоборотъ. много разъ называя современную науку «ложной наукой», Толстой противопоставляетъ ей «истинную науку» — основы которой онъ самъ даже хотѣлъ заложить. Въ чемъ ложь современной науки? Прежде всего въ томъ, что она обходитъ главный предметъ изслѣдованія и сосредоточиваетъ вниманіе на побочномъ и неважномъ. «Во всѣхъ областяхъ такъ называемой науки нашего времени, пишетъ Толстой въ одной статьѣ, — одна и та же черта, дѣлающая праздными всѣ усилія ума людей, направленныя на изслѣдованія различныхъ областей знанія. Черта эта состоитъ въ томъ, что всѣ изслѣдованія науки нашего времени обходятъ существенный вопросъ, на который требуется отвѣтъ, и изслѣдуютъ побочныя обстоятельства».... «Наука и философія трактуютъ о чемъ хотите, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, но только не о томъ, какъ человѣку самому быть лучше и какъ ему жить лучше». Между тѣмъ это и есть единственная и центральная проблема — и пока она не лежитъ въ центрѣ вниманія — наука страдаетъ неисцѣлимымъ основнымъ порокомъ. Современная наука обладаетъ массой знаній, намъ не нужныхъ — о химическомъ составѣ звѣздъ, о движеніи солнца къ созвѣздію Геркулеса, о происхожденіи видовъ и человѣка и т. д., но на вопросъ о смыслѣ жиз-

ни она не можетъ ничего сказать и даже считаетъ этотъ вопросъ (центральный.) не входящимъ въ ея компетенцію». «Я убѣжденъ, пишетъ въ одномъ мѣстѣ Толстой (1884 г.), что черезъ нѣсколько вѣковъ исторія такъ называемой научной дѣятельности нашихъ прославленныхъ послѣднихъ вѣковъ европейскаго человѣчества будетъ составлять неистощимый предметъ смѣха и жалости будущихъ поколѣній. Нѣсколько вѣковъ ученые люди*) западной малой части большого материка находились въ повальномъ сумасшествіи, воображая, что имъ принадлежитъ вѣчная блаженная жизнь и занимались вопросомъ, какъ и когда наступитъ эта жизнь; сами же ничего не дѣлали и не думали никогда о томъ, какъ сдѣлать свою жизнь лучше».

Мало того что наука не дѣлаетъ своего основного дѣла, что она уводитъ человѣка отъ самого главнаго и единственнаго, — Толстой не разъ укоряетъ науку въ томъ, что она , подъ предлогомъ изученія «фактовъ и только фактовъ», въ дѣйствительности узаконяетъ существующій соціальный порядокъ и стремится оправдать его. «Цѣль науки, говоритъ Толстой, въ томъ, чтобы оправдать существующій порядокъ... наука готова на все гад-

---

*) Въ дополненіе къ этому приведемъ любопытныя слова Толстого въ одномъ письмѣ отъ 1872 г.: «Философія чисто умственная есть уродливое западное явленіе; ни Платонъ, ни Шопенгауэръ (котораго Толстой считаетъ исключеніемъ. В. З.), ни русскіе мыслители не понимали ее такъ».

кое...она стремится поддерживать обманъ».. «То, что называютъ наукой, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, будучи случайнымъ собраніемъ нѣкоторыхъ знаній, заинтересовавшихъ нѣсколькихъ праздныхъ людей, можетъ быть или невиннымъ времяпрепровожденіемъ для богатыхъ людей, или въ лучшемъ случаѣ — о р у д і е м ъ зла или добра... сама же по себѣ она ничего не можетъ исправить». (писано въ 1893 г.). Нѣсколько ранѣе (въ 1886 г.) Толстой писалъ: «все, что мы называемъ культурой: наши науки, искусства, усовершенствованія пріятностей жизни, — все это лишь попытки обмануть нравственныя требованія человѣка».

Положительный идеалъ Толстого можно было бы охарактеризовать, какъ п а н э т и з м ъ — подчиненіе всего этикѣ. Не одинъ Толстой, но почти вся русская мысль имѣетъ устремленіе къ панэтизму, но впервые у Толстого этотъ мотивъ былъ выраженъ до конца, я бы сказалъ — до фанатизма. Долженъ отмѣтить, однако, любопытный фактъ, что когда Толстой познакомился съ книгой проф. Малиновскаго о смертной казни, онъ писалъ (за два мѣсяца до смерти), что «такія книги могутъ сдѣлать то, что мнѣ казалось невозможнымъ: помирить меня съ оффиціальной наукой».

Съ неменьшей силой обличаетъ Толстой с о ц і а л ь н у ю н е п р а в д у современной культуры. Въ итогѣ различныхъ исканій и размышленій Толстой приходитъ къ рѣшительному отрицанію собственности и денежнаго хозяйства; его мысль не останавливается и передъ отрицаніемъ — во имя требованій нравственнаго сознанія — войны, а слѣдовательно и государства,

равно какъ и суда. Суммируя свои соціально-политические взгляды въ извѣстномъ положеніи о «непротивленіи злу», Толстой въ цѣломъ рядѣ работъ (прежде всего въ замѣчательной книгѣ «Такъ что же намъ дѣлать», 1886 г.) безпощадно вскрываетъ всю неправду все «неразуміе» современнаго соціальнаго уклада. «Вмѣсто идеала трудовой жизни — мы находимъ въ городахъ идеалъ кошелька», пишетъ онъ. Противоставленіе города и деревни, очень раннее у Толстого, пріобрѣло теперь болѣе настойчивый и глубокій характеръ; для Толстого вся неправда жизни связана съ началомъ личной собственности, съ денежнымъ хозяйствомъ, съ городской культурой. Поэтому онъ призываетъ рѣшительно порвать со всѣмъ этимъ и перейти къ созданію жизни на началахъ любви и правды. Толстой не зоветъ къ б о р ь б ѣ съ соціальными и политическими устоями современной жизни, а къ у х о д у о т ъ н е я. Проповѣдь мирнаго анархизма, проповѣдь христіанской культуры неожиданно обращается съ особой любовью, съ особыми надеждами именно къ Россіи, ко всему славянскому міру. Еще въ 1865 году, какъ бы примыкая къ Герцену (котораго тогда Толстой не любилъ и котораго оцѣнилъ вполнѣ значительно уже позже), Толстой писалъ въ своемъ дневникѣ: «всемірно историческая задача Россіи состоитъ въ томъ, чтобы внести въ міръ идею общественнаго устройства земельной собственности. Русскій народъ отрицаетъ собственность, самую прочную — земельную». «Я думаю, писалъ Толстой въ 1905 году, что разрѣшеніе великаго всемірнаго грѣха, разрѣшеніе, которое будетъ эрой въ исторіи

человѣчества, предстоитъ именно русскому, славянскому народу»... «Безсмысленныя и губительныя вооруженія и войны и лишеніе народа общаго права на землю — таковы, по моему мнѣнію, причины предстоящаго всему христіанскому міру переворота. Начнется же этотъ переворотъ негдѣ нибудь, а именно въ Россіи, потому, что нигдѣ, какъ въ русскомъ народѣ, не удержалось въ такой силѣ и чистотѣ христіанское міровоззрѣніе»... «Русскій народъ всегда иначе относился къ власти, чѣмъ европейскіе народы, — онъ всегда смотрѣлъ на власть, не какъ на благо, а какъ на зло... Разрѣшить земельный вопросъ упраздненіемъ земельной собственности и указать другимъ народамъ путь разумной, свободной и счастливой жизни — внѣ промышленнаго, фабричнаго, капиталистическаго насилія и рабства — вотъ историческое призваніе русскаго народа»....

Противоставленіе Западной Европы и Россіи постепенно замѣняется у Толстого противоставленіемъ Запада и Славянства въ цѣломъ. Вотъ, что онъ писалъ въ 1909 году въ письмѣ къ обществу «Славія»: «Не могу не вѣрить въ исключительное значеніе славянства для объединенія не только христіанъ, но и всѣхъ людей». Въ томъ же году одной польской женщинѣ онъ пишетъ: «.. у меня есть мечта. Мечта эта въ томъ, что этотъ огромный переворотъ въ жизни человѣчества начнется именно среди насъ, среди славянскихъ народовъ, болѣе другихъ христіанскихъ въ истинномъ смыслѣ христіанства». Въ 1910 году Толстой въ привѣтствіи славянскому съѣзду въ Софіи пишетъ:

«.. меня могутъ уличить въ непослѣдовательности и противорѣчіи самому себѣ, но скажу , что особенно побудило меня высказать то, что я высказалъ , моя вѣра въ то, что... основа религіознаго единенія.. будетъ принята прежде всѣхъ другихъ народовъ христіанскаго міра народами именно славянскаго племени».

Критика современной культуры у Толстого направлена не только на «растерянный европейскій міръ», какъ онъ выражается въ одномъ мѣстѣ, — она восходитъ къ тѣмъ основамъ современности, которыя характерны и для Россіи, хотя въ ней есть условія и для освобожденія отъ соціальной неправды, царящей всюду. Переработка всей культуры на основѣ новыхъ соціальныхъ отношеній дорога Толстому въ силу его любви къ народу, но дорога и потому, что она знаменуетъ возвратъ къ религіозной культурѣ. «Жетокость человѣка къ человѣку въ наше время, писалъ онъ въ одной поздней статьѣ, — отъ отсутствія религіи». Вся неправда жизни, столь мучительная и столь сгущенная въ городахъ, происходитъ отъ основной неправды въ соціальномъ строѣ, а эта неправда коренится въ забвеніи Божіей правды. Поворотъ къ религіозной культурѣ есть самое замѣчательное въ творчествѣ Толстого, — его правдивыя и глубокія обличенія пустоты современной жизни оставили глубокій слѣдъ не только у насъ, но и на Западѣ.

Въ Толстомъ русское народничество достигло религіозной глубины, и если мы отвергнемъ узость и даже фанатизмъ, сказывающійся въ осужденіи всего, что недоступно пониманію народа, то мы не можемъ не приз-

нать справедливой острую критику современнаго соціальнаго строя. Развитіе культуры, не захватывающее народа, не можетъ быть оправдано никаками ея достиженіями: какъ удѣлъ незначительной доли высшихъ классовъ, самая утонченная культура таитъ въ себѣ моральную неправду. Этотъ же тезисъ мы находимъ и въ томъ отвѣтвленіи русскаго народничества, которое не ограничилось литературной критикой современности, но стало въ активную оппозицію къ ней и пріобрѣло революціонный характеръ. Мы остановимся на самомъ выдающемся представителѣ этого теченія — Н. К. Михайловскомъ.

Сложное и богатое содержаніе того, что писалъ Н. К. Михайловскій, еще очень мало изученно у насъ*), мы не имѣемъ даже до сихъ поръ хорошаго очерка его жизни. Между тѣмъ въ творчествѣ Михайловскаго въ стройномъ аккордѣ звучало сразу нѣсколько стихій русской жизни: онъ былъ «народникъ» и въ служеніи народу видѣлъ высшую цѣль жизни и творчества, но онъ стоялъ въ то же время на уровнѣ современной культуры, часто шелъ даже впереди современной науки (особенно замѣчательны его работы по соціальной психологіи и по соціологіи). Примыкая къ позитивизму и питаясь тенденціями современнаго научнаго міровоззрѣнія, Михайловскій въ ученіи о свободѣ вносилъ сю-

*) Лучшія книги о Михайловскомъ. Н. А. Бердяевъ. Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи и Е. Е. Колосовъ, Очерки міровоззрѣнія Н. К. Михайловскаго. См. также Иванова-Разумника т. II-й.

да такія поправки, что онъ по меньшей мѣрѣ долженъ быть названъ полупозитивистомъ. Наконецъ, въ замѣчательномъ по своему коренному смыслу «субъективномъ методѣ», формулированномъ имъ впервые, Михайловскій хотя и не достигъ достаточной четкости и философской глубины, но внесъ очень цѣнный вкладъ въ методологію «историческихъ» (въ широкомъ смыслѣ) наукъ.

Въ Михайловскомъ сильно звучатъ мотивы Руссо, но еще сильнѣе и ярче выступаютъ въ немъ отзвуки Шиллера. «Идея сближенія съ народомъ, писалъ онъ однажды (Соч. IV, 386) есть та же идея Руссо о возвращеніи къ природѣ, только уясненная цѣлымъ вѣкомъ исторической жизни Европы»*). А о Шиллерѣ онъ писалъ въ «Запискахъ профана», гдѣ онъ посвятилъ ему нѣсколько очень сочувственныхъ страницъ, что «Шиллеръ.. вѣрно поставилъ... вопросъ величайшей важности» (III. 729). Идея «цѣлостной личности», борьба съ раздробленіемъ духа въ цивилизаціи и задача возстановленія цѣлостности были чрезвычайно дороги Михайловскому, столь горячо и глубоко писавшему о «борьбѣ за индивидуальность», какъ была

---

*) Въ Литер. Воспом. (I. 295) Михайловскій усваиваетъ Руссо свою терминологію и говоритъ такъ: «Руссо отвергаетъ не степень развитія цивилизаціи, а ея типъ». Этотъ комментарій очень характеренъ. А въ другомъ мѣстѣ Михайловскій пишетъ: «Руссо желалъ собственно возвращенія не къ первобытной жизни, а только такъ сказать, къ ея пропорціямъ, при чемъ требуется не отреченіе отъ науки, техническихъ открытій и усовершенствованій, нравственныхъ идей, пріобрѣтенныхъ цивилизаціей, а только извѣстное ихъ направленіе».

ему дорога и идея «цѣлостной правды»*): «Я думаю, писалъ онъ въ «Письмахъ о правдѣ и неправдѣ» (IV.416), что въ насъ есть почва для проповѣди Правды в ъ е я е д и н с т в ѣ и ц ѣ л о с т н о с т и». По поводу выхода въ свѣтъ сочиненій Самарина, вспоминая добрымъ словомъ славянофиловъ («славянофилы... подняли много въ высокой степени важныхъ вопросовъ»), Михайловскій развиваетъ ту же мысль: «не во имя прошлаго эклектизма, а во имя цѣльной и единой Правды будемъ пересматривать споры нашихъ отцовъ» (IV, 434). Эти синтетическія устремленія, характерныя для всей эпохи, современной Михайловскому, сказались, между прочимъ,и въ отношеніи его къ спору славянофиловъ и западниковъ: «Славянофильство и западничество, писалъ онъ въ 1880 году, оказались для насъ пройденной ступенью, они.. изжиты нами.. м ы н е з а п а д н и к и... н о м ы и н е с л а в я н о ф и л ы». Впрочемъ, позже въ «Литературныхъ воспоминаніяхъ» (1891) Михайловскій сочувственно воспроизводитъ слова Чернышевскаго: «если уже дѣлать выборъ, то лучше славянофильство, нежели та·умственная дремота, которая покрывается эгидой вѣрности западной цивилизаціи»... и добавляетъ: «На самомъ дѣлѣ и не приходилось дѣлать выборъ, потому что и славянофильство и западни-

*) Напомнимъ прекрасныя слова изъ Предисловія къ Собр. Сочиненій: «Всякій разъ, какъ мнѣ приходитъ въ голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по русски истина и справедливость называются однимъ и тѣмъ же словомъ и какъ бы сливаются въ одно великое цѣлое. Правда в ъ э т о м ъ о г р о м н о м ъ с м ы с л ѣ с л о в а всегда составляла цѣль моихъ исканій».

чество упразднялись, теряли свой raison d'être, уступая свое мѣсто новому міровоззрѣнію» («Лит. босп». I. 147).

За этимъ «новымъ міровоззрѣніемъ» стоитъ не разработка національной проблемы, а какъ разъ народничество. Западъ уже утерялъ свое обаяніе для многихъ дѣятелей этой эпохи, ибо на самомъ Западѣ раскрылась соціальная неправда, да и итоги цивилизаціи стали освѣщаться нынѣ не отвлеченно, а въ ихъ отношеніи къ интересамъ и запросамъ народа. Не безъ сочувствія вспоминая книгу Данилевскаго, Михайловскыій стоитъ все же за «единство цивилизаціи», но въ томъ смыслѣ, что «историческій опытъ однихъ народовъ не долженъ проходить даромъ для другихъ, что между всѣми народами неизбѣжно происходитъ обмѣнъ идей, что типы развитія не замыкаются въ рамки національности» (Соч. III, 761). Мало этого: Михайловскому чрезвычайно была дорога идея «особаго пути» для Россіи — вотъ отчего въ его произведеніяхъ можно найти много острыхъ и ѣдкихъ критическихъ замѣчаній о Западѣ.

Однако, надъ всѣмъ доминируетъ у Михайловскаго м ы с л ь о н а р о д ѣ. Однажды онъ написалъ такія слова (III, 738): «вся программа настоящаго времени, всѣ его стремленія, желанія и цѣли, всѣ руководящіе принципы, словомъ все profession de foi можетъ быть исчерпано двумя словами: «русскій народъ». Интересы народа, интересы трудящихся массъ не только стоятъ у Михайловскаго на первомъ планѣ, но онъ ими повѣряетъ всѣ основныя теченія современности. «О, если бы я могъ, писалъ онъ однажды, утонуть, расплыться въ этой сѣрой, грубой массѣ народа, утонуть безповоро-

тно, но сохранивъ тотъ свѣточъ истины и идеала, какой мнѣ удалось добыть на счетъ того же народа» (III, 707). Это чувство долга по отношенію къ народу глубоко вошло въ часть русской интеллигенціи*), — но въ томъ теченіи народничества, представителемъ котораго является Михайловскій, оно соединялось съ вѣрой въ общину и осуществимость въ ней и черезъ нее соціальнаго идеала. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ соціалистическимъ народничествомъ, и это нужно имѣть въ виду при оцѣнкѣ взглядовъ Михайловскаго. «Народъ, читаемъ въ одномъ мѣстѣ (II, 596), всегда и вездѣ существовалъ pour les beaux yeux націй, — а не учрежденія, капиталъ, государство, словомъ, не нація для народа;.. національное богатство въ Европѣ росло доселѣ именно такимъ путемъ, да и вообще цивилизація шла вездѣ такого рода путями». И дальше (II,638): «процессъ цивилизаціи, разумѣемой въ видѣ общихъ и отвлеченныхъ категорій, совершается за счетъ народа и водвореніе этихъ общихъ категорій подаетъ народу камень вмѣсто куска хлѣба». «Европейская исторія и европейская наука, читаемъ въ другомъ мѣстѣ (IV, 950) съ одинаковой ясностью убѣждали насъ, что свобода, какъ безусловный принципъ, плохой руководитель... она источена внутренними противорѣчіями... она безсильна измѣнить взаимныя отношенія наличныхъ силъ въ обществѣ». «Начало безусловной свободы, писалъ позже Михай-

*) Вотъ еще характерное мѣсто: «Слѣпымъ историческимъ процессомъ мы оторваны отъ народа, мы — чужіе ему, какъ и всѣ такъ называемые цивилизованные люди, но мы не враги ему, ибо сердце и разумъ нашъ съ нимъ».

ловскій («Лит. восп.» I. 143-4).. заключаетъ въ себѣ недоразумѣніе...нужны реальныя гарантіи свободы, ибо безъ нихъ выгоды свободы падаютъ на долю не личности, а извѣстныхъ общественныхъ группъ, поставленныхъ въ выгодныя условія». Соціальная неправда, царящая въ современности, бросаетъ тѣнь даже на развитіе личнаго начала въ Европѣ: «еще философія XVII вѣка, пишетъ Михайловскій, еще первая революція работали все надъ тѣмъ же одностороннимъ усиленіемъ личнаго начала, которое продолжаетъ усиливаться и понынѣ. Въ томъ все горе, вся бѣда Европы» (I. 646). Въ извѣстной статьѣ «Дарвинизмъ и оперетки Оффенбаха» Михайловскій считаетъ, что «Дарвинъ и Оффенбахъ суть оба въ равной мѣрѣ продолжатели «просвѣтителей XVIII вѣка»*). Это неожиданное и рискованное сопоставленіе имѣетъ въ виду указать, что самыя различныя явленія современности обслуживаютъ «хозяевъ исторической сцены». Вотъ отчего такъ часто Михайловскій указываетъ на сложность цивилизаціи. Намъ скажутъ, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ (I, 696): «цивилизація одна и какой нибудь самостоятельной русской цивилизаціи ожидать нельзя, а потому мы должны идти тѣмъ же путемъ, какимъ шла Европа. Да, конечно, цивилизація одна, но ... итоги ея столь различны — парижская Коммуна,

*) Приведемъ любопытныя строки: «Если сравнительно скромный Оффенбахъ распространенъ въ цѣлыхъ слояхъ общества и во всѣхъ концахъ Европы, то это потому, что ампутація предстоитъ большая. Я нѣкоторымъ образомъ пророчествую», замѣчаетъ Михайловскій, имѣя въ виду соціальную революцію въ Европѣ.

Бисмаркъ, Международное общество рабочихъ, Наполеонъ III, Пій IX... кого же мы возьмемъ себѣ въ руководители?» «Взгляду историка (VI, 105) Европа представляетъ чрезвычайно пеструю картину».. Это положеніе вещей ставитъ на первый планъ вопросъ о «руководящихъ началахъ», требуетъ в ы б о р а историческаго пути. Но этого послѣдняго мы коснемся позже, пока же вернемся къ практикѣ Европы у Михайловскаго. «Тѣневой сторонѣ цивилизаціи» (II, 482) онъ посвящаетъ не мало страницъ, особенно много найдетъ ихъ читатель въ статьяхъ о вѣнской выставкѣ (т. II) гдѣ Михайловскій воспроизводитъ мотивъ, отмѣченный нами у кн. Одоевскаго, обличаетъ ложь въ современной европейской жизни. («Красоты здѣсь столько, пишетъ онъ о выставкѣ, что можно подумать, что современная цивилизація имѣетъ чуть не исключительно эстетическій характеръ... а это есть ложь» II, 502, см. дальше обвиненія въ томъ, что «цивилизація лжетъ... она обманываетъ самое себя»...504). «Совсѣмъ не такъ гладокъ путь цивилизаціи... стоитъ оглянуться вокругъ себя... и вы увидите и услышите массу дикостей, признаваемыхъ вполнѣ натуральными потому, что онѣ органически вытекаютъ изъ современной формы цивилизаціи» (II, 510). «Движеніе европейской цивилизаціи... совершается не цѣлесообразно и неразумно, но съ нимъ слѣдуетъ бороться» (III, 503). «Есть въ европейской жизни стороны очень неудобныя, есть и прямо возмутительныя (IV,1011). «Столь ясное и чистое для первоначальныхъ западниковъ небо давно уже заволоклось облаками. «Европейская цивилизація» развернула всѣ содержащіяся въ

ней противорѣчія... Не такъ уже утѣшительно зрѣлище современной Европы... и русскому человѣку естественно задать себѣ вопросъ: «нѣтъ ли въ нашей жизни условій, опираясь на которыя можно избѣжать явныхъ, самой Европой признанныхъ, изъяновъ европейской цивилизаціи?» («Лит. восп.», II, 184).

Рядомъ съ этими мыслями стоитъ и указаніе на двусмысленность цивилизаціи. «Кругъ потребностей личности все расширяется, цивилизація раскрываетъ передъ человѣкомъ все новыя обширныя и заманчивыя перспективы, но вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетвореніе этихъ потребностей становится несоразмѣрно затруднительнымъ вслѣдствіе пониженія личности. Въ человѣкѣ будится страшная жажда, но вмѣстѣ съ тѣмъ отнимается сила доползти до ручья и зачерпнуть глотокъ воды. Онъ превращается въ туго натянутую струну» (I, 573, см. также 576-7). Пока существуетъ современный соціальный строй, любой цвѣтокъ цивилизаціи будетъ производить двоякое дѣйствіе: онъ будетъ возвышать развитіе націи и въ то же самое время давить народъ». (I, 882). Отмѣчаетъ Михайловскій и то, что «Европа до утомленія и переутомленія гоняется за наслажденіемъ и богатствомъ» (VI, 821) и, повторяя Гоголя, говоритъ даже (III, 866), что «въ Европѣ все больше идетъ скука»...

«Въ виду катящейся на насъ лавины европейской цивилизаціи» (I, 774), Михайловскій присоединяется къ тѣмъ, кто «вызываетъ на бой вѣковой прогрессъ Европы» (I, 773), кто «не хочетъ сдѣлать изъ Россіи второе изданіе Европы, не хочетъ буквально повторенія всего европейскаго опыта» (III, 758). Вопросъ о возмож-

ности для Россіи иныхъ путей выдвигается поэтому для Михайловскаго (какъ и для всѣхъ почти его предшественниковъ въ критикѣ Запада, особенно Герцена) на первый планъ. «Высокій интересъ, представляемый европейской исторіей, читаемъ въ одномъ мѣстѣ, и глубочайшая благодарность, которой мы обязаны Европѣ, вовсе не обязываетъ насъ къ рабскому отношенію» («Лит. восп.». I, 343). «Можно требовать для Россіи буквальнаго повторенія исторіи Европы въ экономическомъ отношеніи... но можно представить себѣ и другой ходъ вещей. Мы представляемъ собою народъ, который былъ до сихъ поръ, такъ сказать, прикомандированъ къ цивилизаціи... Наша цивилизація возникаетъ такъ поздно, что мы успѣли вдоволь насмотрѣться на чужую исторію и можемъ вести свою собственную вполнѣ сознательно — преимущество, которымъ въ такой мѣрѣ ни одинъ народъ въ мірѣ до сихъ поръ не пользовался... Это будетъ, разумѣется, опытъ небывалый (Михайловскій имѣетъ въ виду развитіе общиннаго начала В. З.), но бѣдь мы находимся въ небываломъ положеніи» (I, 807). Вспоминая позднѣе (въ 1880 году) настроенія предыдущихъ лѣтъ, Михайловскій писалъ: «... все это ради одной возможности, въ которую мы всю душу клали — именно, возможности непосредственнаго перехода къ лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадію европейскаго развитія, стадію буржуазнаго государства. Мы вѣрили, что Россія можетъ проложить себѣ новый историческій путь, особливый отъ европейскаго» (IV, 952)... «Исторія, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, ... создаетъ

многопудовую тяжесть преданія.... а у насъ личность, одаренная инстинктомъ правды... способна къ гораздо большей широтѣ и смѣлости, чѣмъ европейскій человѣкъ, именно потому, что надъ ней нѣтъ исторіи». (III, 683)*).

Самая «возможность» иныхъ «особливыхъ» путей для Россіи удостовѣряется Михайловскимъ тѣмъ, что «никакое общество не обязано проходить черезъ всѣ метаморфозы, которымъ подверглись его старшіе въ историческомъ порядкѣ родичи» (I, 901), но еще болѣе это связано у Михайловскаго съ чрезвычайно существеннымъ для его исторической и соціальной философіи различеніемъ «типа» и «степени» развитія. Михайловскій раздѣляетъ взглядъ, что отличіе Россіи отъ Европы заключается не въ степени, а въ самомъ типѣ развитія (III, 700). Онъ не исключаетъ и того, что «мы побѣжимъ по торной европейской дорожкѣ», для него важно признать лишь самую возможность иного типа развитія въ Россіи, чѣмъ на Западѣ, признать, что мы можемъ «положить начало новому, особливому историческому пути Россіи» (IV, 957). Самое существо этого «новаго, особливаго пути» Михайловскій видитъ

---

*) Русскій марксизмъ съ его вѣрой въ универсальность законовъ экономическаго развитія былъ главнымъ противникомъ этого ученія о «возможности» «особыхъ» путей Россіи. Самъ Михайловскій не разъ съ грустью отмѣчаетъ малую вѣроятность того, что Россія пойдетъ своимъ «особымъ» путемъ. Еще въ 1872 г. онъ писалъ: «если ходъ исторіи дѣйствительно фаталенъ, если человѣчество... скорѣе разобьетъ себѣ лобъ, чѣмъ измѣнитъ теченіе дѣлъ, то по крайней мѣрѣ не называйте это счастьемъ» (III, 207).

въ осуществленіи новаго соціальнаго порядка, черезъ развитіе общиннаго начала.

Въ статьѣ, посвященной весьма сочувственному разбору книги Данилевскаго («Россія и Европа»), Михайловскій замѣчаетъ (III, 884), «я вполнѣ признаю общія положенія г. Данилевскаго о культурно-историческихъ типахъ и степеняхъ развитія... раздѣляю мысль... что европейская цивилизація односторонняя, но не потому, что она заключена въ узкія рамки національности, а потому, что въ ней принимало и принимаетъ активное участіе лишь меньшинство европейскаго населенія. «Народъ» въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. не этнографическомъ, а въ соціологическомъ, долженъ представить тотъ новый элементъ, который дастъ новое теченіе исторіи, создастъ новый культурно, историческій типъ. И проживетъ тогда старая Европа вѣка и вѣка, потому, что она помолодѣетъ. Дай Богъ, чтобы къ тому времени Россія и все славянство не состарились».

Соціалистическое народничество въ лицѣ Михайловскаго примкнуло къ разработкѣ проблемы объ отношеніи Россіи и Европы и принесло сюда новый существенный матеріалъ. По существу все это было уже у Герцена, для котораго существовала, послѣ его перелома, только два вопроса — русскій и соціальный, что сливалось для него въ одно цѣлое. Но соціалистическое народничество позднѣйшей эпохи еще рѣзче, еще сильнѣе бичевало типъ буржуазной цивилизаціи, — и для него національныя проблемы отодвигались передъ соціаль-

ными. Проблема соціальнаго переворота не была отодвинута всей той убійственной критикой февральской революціи, которую развернулъ Герценъ въ своихъ заграничныхъ произведеніяхъ; правду сказать, Герценъ остался въ этомъ отношеніи недосягаемо высокъ, остался неусвоенъ въ самомъ своемъ завѣтномъ строѣ мыслей. Но у Михайловскаго, а отчасти и у всего теченія, представителемъ котораго онъ является, такъ же высоко, какъ и у Герцена, стоитъ «борьба за индивидуальность», борьба за цѣлостную личность, наконецъ, борьба за «цѣлостную правду». Въ этомъ послѣднемъ обнаруживается глубокое духовное сродство съ религіозными построеніями другихъ русскихъ мыслителей; позитивизмъ Михайловскаго оказывается лишь полупозитивизмомъ, а иногда онъ и болѣе прямо приближается къ религіозной постановкѣ вопросовъ (понимая религію все же слишкомъ моралистически и обнаруживая чрезвычайное непониманіе ея мистической стороны). Тѣмъ любопытнѣе частичныя совпаденія Михайловскаго въ оцѣнкѣ и характеристикѣ Европы съ мыслителями религіознаго типа.

Заканчивая эту главу, отмѣтимъ еще сравнительно недавнюю работу одного изъ современныхъ представителей соціалистическаго народничества — г. Бунакова, подъ названіемъ «Пути Россіи», напечатанную въ журналѣ «Современныя Записки».

Глава VIII.

В. В. РОЗАНОВЪ. В. Ф. ЭРНЪ.

Проблема европейской культуры сохраняла свое актуальное значеніе въ теченіе всего періода отъ Крымской войны (1855-1925 г. г.) не только въ силу сознанія культурно-политическаго взаимоотношенія Европы и Россіи, обострявшагося не разъ до чрезвычайной степени; не только въ силу глубокой вѣры цѣлаго общественнаго теченія (народничества) въ то, что Россія можетъ пойти по инымъ путямъ, чѣмъ шла Европа, можетъ явить міру новый соціальный строй, минуя всѣ тѣ трудности, въ которыхъ задыхается современная Европа. Рядомъ съ этими мотивами дѣйствовалъ и мотивъ религіозный, сознаніе большого религіознаго богатства въ Православіи, не только освобождавшаго отъ всѣхъ духовныхъ путъ, въ которыхъ пребываетъ Западъ, но и таящаго въ себѣ творческія основы для построенія культуры на новыхъ основахъ. Этотъ религіозный мотивъ, проступающій даже у полупозитивиста Михайловскаго въ его идеалѣ цѣлостной Правды, особенно силенъ былъ у почвенниковъ, у Аксакова, Леонтьева, отчасти Данилевскаго,

силенъ онъ и у евразійцевъ. Здѣсь углубляется та тема, которая впервые съ полной ясностью выступила у славянофиловъ съ ихъ принципіальнымъ обоснованіемъ религіозной полноты и правды Православія, — но и внѣ этого, сознаніе, что принадлежность къ Православію диктуетъ Россіи «особый» путь, опредѣляетъ ея культурно-историческое своеобразіе, — издавно вліяло на постановку вопроса объ отношеніи Россіи и Западной Европы.

Развитіе религіозной мысли въ Россіи во второй половинѣ XIX и въ началѣ XX вѣка даетъ все болѣе широкій просторъ этому центрированію всѣхъ историческихъ и культурныхъ проблемъ Россіи на Православіи; идея православной культуры все полнѣе и глубже захватываетъ различныхъ мыслителей. Мы увидимъ это болѣе подробно при изученіи Достоевскаго, Влад. Соловьева, Бердяева, въ которыхъ развернулась вся внутренняя мощь этой идеи. Въ настоящей главѣ мы выдѣляемъ всего лишь двухъ писателей, хотя и не равноцѣнныхъ по дарованію и по силѣ литературнаго и религіознаго вліянія, но все же интерсеныхъ какъ разъ въ томъ аспектѣ, который занимаетъ насъ.

Надо замѣтить, что уже въ 70-е годы въ русской интеллигенціи обозначается поворотъ къ религіи. «Исповѣдь Толстого», быть можетъ, ярче всего свидѣтельствуетъ объ этомъ, но не менѣе знаменательна была фигура Влад:Соловьева, выступившаго съ публичными чтеніями о Богочеловѣчествѣ...Все это были первыя ласточки приближавшагося перелома въ религіозномъ сознаніи интеллигенціи; настоящій же переломъ обнаружился уже въ XX вѣкѣ,

когда возникло почти одновременно три религіозно-философскихъ общества (Петербургъ, Москва, Кіевъ), стали возникать религіозные журналы, цѣлая группа выдающихся писателей и ученыхъ, во главѣ съ С. Н. Булгаковымъ (нынѣ о. С. Булгаковъ) и Н. А. Бердяевымъ, открыто стала на защиту религіознаго міровоззрѣнія. Такія книги, какъ сборникъ статей Булгакова «Отъ марксизма къ идеализму», отчасти сборникъ «Вѣхи» и другія изданія знаменовали глубочайшій переломъ въ нашей культурной психологіи.

Основная линія во всемъ этомъ движеніи опредѣлялась устремленіемъ къ Православію; другой характерной чертой, восходящей еще къ Гоголю, является глубокая и подлинная церковность этого движенія. Оно искало Церкви, ощущало себя церковнымъ и, слѣдуя основнымъ идеямъ Православія, такъ глубоко формулированнымъ Хомяковымъ, звало къ пробужденію весь «церковный народъ»: такъ возникла и окрѣпла новая церковная интеллигенція, вынесшая на своихъ плечахъ, вмѣстѣ съ духовенствомъ, великое дѣло перваго Всероссійскаго Собора.

В. В. Розановъ и В. Ф. Эрнъ стоятъ на разныхъ концахъ этого движенія: первый не вмѣщается цѣликомъ въ это церковное движеніе — второй имъ лишь живетъ; первый глубоко ощущаетъ всю проблематику историческаго христіанства, томимъ его антиноміями и все свое изумительное дарованіе раскрываетъ въ безбоязненномъ и откровенномъ обнаженіи диссонансовъ современной церковности, — а во второмъ, меньшемъ по дарованію, но сильномъ своимъ энтузіазмомъ и горячей вѣрой, всѣ труд-

ности и диссонансы тонутъ въ его патетическомъ утвержденіи исторической мощи и внутренней цѣлостности Православія. Не имѣя возможности дать законченную характеристику этихъ двухъ яркихъ представителей религіознаго движенія, скажемъ все же о нихъ нѣсколько словъ.

—.—.—.—.—.—.—.—.—

Василій Васильевичъ Розановъ, писатель исключительно своеобразнаго и яркаго литературнаго дарованія, былъ подлиннымъ религіознымъ мыслителемъ, имѣвшимъ чрезвычайное вліяніе на дальнѣйшую русскую религіозную мысль. Въ сущности, это вліяніе сильно еще и сейчасъ,—ибо вопросы, которые ставилъ съ чрезвычайной остротой Розановъ, сохраняютъ свое основное значеніе и въ религіозномъ мышленіи нашихъ дней. Здѣсь, конечно, не мѣсто излагать хотя бы основные контуры міровоззрѣнія Розанова, укажу только, что въ Розановѣ съ чрезвычайной силой, дерзко и буйно, а въ то же время глубоко и серьезно прорвался религіозный натурализмъ. Выросшій въ атмосферѣ Православія и частью души остававшійся вѣрнымъ ему, Розановъ подымаетъ бунтъ противъ всего того, что умаляетъ и унижаетъ «естество». Глубокое ощущеніе святости «естества» у него уже христіанское, уже все пронизано лучами той радости, которая зазвучала для міра въ ангельской пѣснѣ: «... на землѣ миръ, въ человѣцехъ благоволеніе». Тайна Боговоплощенія есть главное событіе въ Новомъ Завѣтѣ, которое никогда для Розанова не тускнѣло,—но дальше этого онъ религіозно не пошелъ; онъ не вмѣщаетъ тайны Голгофы и въ сущности не знаетъ Воскресе-

нія: ему дорого бытіе, какъ оно есть, до своего преображенія. Розановъ хотя и остается такимъ образомъ в н у т р и х р и с т і а н с т в а, но въ то же время онъ включаетъ его въ себя неполно. Церковь и міръ соединены для Розанова лишь въ первомъ ангельскомъ благовѣстіи — отъ котораго онъ не отходитъ, но — они глубоко разъединены для него въ своемъ историческомъ раскрытіи. Розановъ сразу созналъ тѣ диссонансы, которые онъ носилъ въ своей душѣ; долгое время онъ связывалъ ихъ съ исторической драмой христіанства — съ расхожденіемъ Запада и Востока, но постепенно онъ сталъ чувствовать единство историческаго христіанства въ отношеніи къ мучившимъ его диссонансамъ — и, оставшись при Новомъ Завѣтѣ, онъ шелъ напряженно и мучительно къ отверженію Церкви. У Розанова спасенная и благословенная уже природа возстаетъ противъ идеи креста; глубочайшій и тончайшій натурализмъ, дыханіе котораго вообще проникаетъ нерѣдко въ православное сознаніе въ силу его к о с м и з м а, его направленности къ идеѣ преображенія міра, — завладѣваетъ Розановымъ съ необычайной силой. Онъ доходитъ до противоставленія откровенія Бога Отца и Бога Сына, въ рядѣ тончайшихъ наблюденій развиваетъ это противоставленіе до существенной, а не только исторической непримиримости. Быть можетъ, самое острое и жуткое свое выраженіе нашло это отталкиваніе отъ Христа въ статьѣ «Объ Іисусѣ сладчайшемъ». Какимъ то Іудинымъ поцѣлуемъ вѣетъ отъ этой статьи, — въ ея правдѣ скрыта глубочайшая неправда и злостная клевета. Розановъ увѣряетъ насъ, что въ христіанствѣ — «міръ прогоркъ», что отъ него на весь міръ легла какая

то тѣнь, отъ которой блекнутъ краски, стихаетъ творческое движеніе жизни, вянутъ ея цвѣты; это «лунное» христіанство, какъ его воспринималъ Розановъ, признавалось имъ историческимъ раскрытіемъ, самой сутью Новаго Завѣта, — и какъ разъ здѣсь Розановъ и ощутилъ антиномію Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Во второмъ періодѣ своего творчества Розановъ переходитъ къ рѣзкому и отчетливому утвержденію своей мысли, — хотя въ началѣ своей дѣятельности онъ ощущалъ эту противоположность, какъ различіе Католичества и Православія. Въ Католичествѣ Розановъ видѣлъ тогда «антиміръ», такъ какъ Церковь здѣсь «не просвѣтляетъ дѣйствительность, а отрицаетъ ее»; поэтому онъ считаетъ Католицизмъ «потусторонней Церковью». Въ одномъ мѣстѣ (Сборникъ статей подъ заглавіемъ «Религія и культура) говоритъ онъ о «Духѣ Церкви, еще библейскомъ на Западѣ, уже евангельскомъ на Востокѣ». Православіе, въ этомъ его воспріятіи, дорого Розанову сохранившейся въ немъ радостью о Господѣ, своей обращенностью къ жизни, своимъ идеаломъ «обоженія», и своимъ стремленіемъ освятить жизнь. Въ это же время у Розанова закладываются основы его критическаго отношенія къ Западной культурѣ; находясь подъ глубокимъ вліяніемъ Достоевскаго, какъ свидѣтельствуетъ ранняя книга Розанова «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ», онъ въ это время еще можетъ быть отнесенъ къ «почвенникамъ». Мы увидимъ, что онъ собственно и остался «почвенникомъ», поскольку религіозный натурализмъ не только не былъ преодолѣнъ Розановымъ, но былъ даже углубленъ и противоставленъ христіанству съ исключительной силой и

рѣзкостью. Но въ ранній свой періодъ Розановъ раздѣлялъ вѣру въ особую миссію Россіи. «Какъ Католицизмъ есть романское пониманіе христіанства, писалъ онъ тогда («Легенда о Великомъ Инквизиторѣ»), Протестантизмъ — германское, такъ Православіе есть его славянское пониманіе». Въ связи съ этими строками понятна и такая мысль Розанова, высказанная въ той же книгѣ: «Раса, послѣдней выступившая на историческое поприще, къ которой принадлежимъ мы, — въ особенностяхъ своего психическаго уклада, несетъ наибольшую способность выполнять эту великую задачу (внести гармонію въ жизнь и въ исторію).. Раса славянская входитъ, какъ внутреннее единство въ самыя разнообразныя и, повидимому, непримиримыя противоположности». Здѣсь мы видимъ любопытныя отсвѣты поздняго славянофильства, отчасти идей Данилевскаго, отчасти «почвенниковъ». Въ послѣдствіи, во время Великой войны, у Розанова еще разъ вспыхнуло былое его славянофильство, о которомъ Н. А. Бердяевъ написалъ очень интересную, но все же пристрастную и во многомъ несправедливую статью (см. сборникъ его «Судьба Россіи», Москва 1918 г.), — но и оно должно было развѣяться передъ лицомъ распада русской государственности. Послѣднія мысли Розанова, запечатлѣнныя въ нѣсколькихъ небольшихъ тетрадкахъ его «Апокалипсиса», говорятъ о глубокомъ ощущеніи у него общаго провала культуры въ пустоту...

Во всякомъ случаѣ, противоставленіе Католичества и Православія (въ связи съ этимъ Запада и Россіи) довольно рано стало смѣняться у Розанова перенесеніемъ отмѣченной имъ здѣсь противоположности въ самую суть

христіанства; прежняя антиномія постепенно пріобрѣтаетъ характеръ противоставленія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Въ этотъ періодъ творчества Розановъ и становится тѣмъ несравненнымъ по литературной силѣ и какой то единственной художественности писателямъ, въ которомъ вся красота рѣчи, глубоко связана съ ея непосредственностью, съ ея внѣлогичностью. Творчество Розанова пріобрѣтаетъ изумительную глубину и значительность, —и какъ разъ въ этотъ періодъ, еще больше, чѣмъ раньше, Розановъ раскрываетъ всю свою «русскость». Его хочется сравнивать лишь съ Лѣсковымъ, тоже непередаваемо «почвеннымъ» художникомъ: вотъ отчего Розановъ, вѣроятно, наименѣе, можетъ быть, понятенъ внѣ Россіи. Еще хочется сравнить Розанова съ другимъ замѣчательнымъ религіознымъ мыслителемъ русскимъ — Н. Ф. Ѳедоровымъ, тоже по своему договорившимъ «почвениковъ». Лишь по отсутствію мѣста мы не говоримъ въ этой книгѣ о Федоровѣ, хотя онъ въ своей философіи «общаго дѣла» не разъ подходилъ къ критикѣ гуманизма (см. ниже въ главѣ, посвященной Н. А. Бердяеву), Ѳедоровъ тоже былъ мыслитель, котораго трудно понять внѣ Россіи...

«Почвенники», о которыхъ мы будемъ еще вести рѣчь въ главѣ о Достоевскомъ, развивая нѣкоторыя мысли славянофиловъ, съ которыми они вовсе не чувствовали себя близкими, — стремились вернуть и жизнь и творчество и мысль къ «почвѣ». Въ ихъ пониманіи, окрашенномъ въ тона народничества, это означало погруженіе какъ въ міръ традицій, такъ особенно въ полноту современности («Народъ» они не смѣшивали съ простонародіемъ —

см. объ этомъ раннія статьи Достоевскаго, перепечатанныя въ томѣ, посвященномъ «Дневнику писателя»). Понятіе «почвы» обнимало исторію и современность, эмпирическую полноту и метафизическую глубь «народа»; такимъ образомъ, понятіе «почвенности» соединялось здѣсь съ понятіемъ національности. Это былъ своеобразный религіозный націонализмъ... Въ Ѳедоровѣ и Розановѣ дѣйствуетъ тотъ же мотивъ возвращенія къ «почвѣ», но уже понимаемый шире національныхъ рамокъ. У Ѳедорова выступаетъ мотивъ возвращенія къ историческому прошлому и ставится задача его «воскрешенія»; безъ этого историческій потокъ, отрывая насъ отъ прошлаго, отрываетъ и отъ «почвы», дѣлаетъ «безпочвенными» и разстраиваетъ духовную жизнь... У Розанова «почва» означаетъ близость къ неугасимой творческой силѣ міра — къ полу, къ себѣ, къ рожденію новой жизни: здѣсь мы у «почвы», здѣсь мы прикасаемся къ творческой силѣ міра, становимся нужными міру и становимся живыми участниками его жизни — здѣсь источникъ жизненной силы и творческаго вдохновенія, духовнаго здоровья и исторической мощи. Мы увидимъ, какъ исходя изъ этого, критикуетъ современность Розановъ, тоже представитель «руссоизма» на русской почвѣ и защитникъ «естественнаго» устроенія жизни.

И Ѳедоровъ и Розановъ, каждый по своему, рисуютъ намъ типъ своебразнаго христіанскаго натурализма, какъ ни звучитъ пародоксально это словосочетаніе. Его не разъ зналъ и Западъ, онъ проросъ и на русской почвѣ: его смыслъ, его сущность заключается въ томъ, что бытіе въ его данности ощущается к а к ъ у ж е о с в я щ е н

ное, благословенной — нужно лишь устроеніе міра, а не преображеніе, нужно только слѣдовать естеству и быть вѣрнымъ ему. Это натурализмъ, ибо здѣсь не нужно никакого преодолѣнія бытія, — но это христіанскій натурализмъ, ибо борется бытіе «благословенное». Міръ уже спасенъ, и нынѣ нужно быть въ немъ, никакого «креста» уже не нужно, — и въ сущности Церковь тоже во многомъ не нужна, ибо не въ одной Церкви небо соединено съ землей, но и во всемъ мірѣ: христіанскій натурализмъ не отвергаетъ, такимъ образомъ, ученія о Церкви. Оставимъ въ сторонѣ Ѳедорова, чтобы не осложнять изложенія, но скажемъ о Розановѣ, что для него, столь глубоко пріявшаго въ душѣ благовѣстіе Церкви — «На землѣ миръ и въ человѣцехъ благоволеніе» — церковное христіанство было дорого лишь психологически, религіозно же онъ вышелъ изъ Церкви, отдалился отъ церковнаго христіанства и вернулся къ Ветхому Завѣту, не замѣчая, что онъ весь пронизанъ лучами Христовой побѣды, что душа его все время поетъ христіанскую пѣснь о «мирѣ на землѣ». — Вотъ отчего его натурализмъ, его «почвенничество» могутъ быть названы (какъ и у Достоевскаго) христіанскими, вотъ отчего онъ (какъ и Ѳедоровъ и Достоевскій) такъ безконечно близки и дороги намъ. И все же здѣсь остается не раскрытой тайна христіанскаго преображенія жизни. У Розанова не понята Голгофа, которая для него была лишь однажды нужна, чтобы черезъ распятіе Спасителя совершилась побѣда надъ смертью: Розановъ не понялъ, не вмѣстилъ того, что каждому изъ насъ данъ свой крестъ, дано узнать свою Голгофу. Достоевскій же, такъ глубоко знавшій страданія

и его тайну, такъ и не смогъ окончательно п о д н я т ь с я надъ тайною креста; хотя онъ и сдѣлалъ попытку въ старцѣ Зосимѣ раскрыть полноту христіанскаго жизнепониманія, но его личность слишкомъ была въ тискахъ почвенничества, въ тискахъ того же христіанскаго натурализма (мы увидимъ это въ слѣдующей главѣ), и образъ Зосимы, при всей несравненной его красотѣ, к а к ъ образъ, едва ли удался ему...

Какъ ни отрывочны предыдущія замѣчанія, но надѣюсь, они сдѣлаютъ понятными мысли Розанова, обращенныя къ современной цивилизаціи. Подобно другимъ писателямъ его эпохи, Розановъ к р и т и к у е т ъ н е З а п а д ъ, а з а п а д н у ю ц и в и л и з а ц і ю, включая въ послѣднюю и русскую культуру, поскольку она проникнута тѣми же началами Западной цивилизаціи. Вотъ эти то «начала» и критикуетъ Розановъ.

Приведемъ сначала характеристику современности у Розанова и затѣмъ укажемъ объясненіе имъ дефектовъ цивилизаціи. Въ «старѣющей жизни Западной Европы» чувствуетъ Розановъ глубокое изсяканіе ея творческихъ силъ. «Необразимое множество подробностей, читаемъ въ одномъ мѣстѣ, и отсутствіе среди нихъ чего либо главнаго и связующаго — вотъ характерное отличіе европейской жизни, какъ она сложилась за два послѣдніе вѣка... Отсутствіе согласующаго центра въ неумолкающемъ трудѣ, въ вѣчномъ созиданіи частей есть только послѣдствія этой утраты жизненнаго смысла». Тутъ же читаемъ еще: «Просвѣщеніе... тѣмъ болѣе увеличиваетъ необъяснимую грусть. Отсюда глубокая печаль всей новой поэзіи, смѣ-

няющаяся кощунствомъ или злобой... все сумрачное и безотрадное неудержимо влечетъ къ себѣ современное человѣчество, потому что нѣтъ болѣе радости въ его сердцѣ... Жизнь изсякаетъ въ своихъ источникахъ и распадается, выступаютъ непримиримыя противорѣчія въ исторіи, нестерпимый хаосъ въ единичной совѣсти».

Такъ писалъ Розановъ въ одной изъ раннихъ своихъ книгъ — «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ». Но вотъ болѣе поздніе строки: «есть... тоска собственнаго европейскаго существованія. Найдемъ ли мы внутри европейскаго существованія безконечное? Всѣ идеалы европейскіе замѣчательно конечны — а безъ безконечнаго человѣкъ существовать не можетъ». «Цивилизація, читаемъ еще въ одномъ мѣстѣ, отъ востока до запада, отъ сѣвера и до юга сочится такой ужасной, невозможной прежде всего и яснѣе всего скучищей». Европа ссыхается, писалъ нѣсколько раньше Розановъ, («Религія и культура»), высыхается; въ ней не внѣшнее разрушеніе, а внутренее изъ центра и души — превращеніе въ «святыя мощи». Еще тамъ же: «чудовищный эгоизмъ, неслыханный холодъ этношеній.. да оглянемся же: все это вокругъ насъ, то и есть зрѣлище обледенѣлой въ сущности христіанской цивилизаціи». Въ другомъ мѣстѣ: «въ Европѣ былъ раньше еще гораздо болѣе общій, единый — трудно опредѣляемый и могущественно дѣйствовавшій духъ; и вотъ намъ чудится, что въ этомъ то духѣ и просвѣчиваетъ какая то печальная трещина, какой то расколъ, распадъ».

Вотъ какъ рисуетъ итоги этого «распада» Розановъ. «Общеевропейскій духъ... родъ какого то европейскаго славяофильства, былъ гордостью Европы... была гра-

ница возможнаго, за которой начиналось невозможное для европейскихъ завѣтовъ, европейскихъ идеаловъ. Вотъ нѣкоторую математическую точность, но нравственнаго порядка и потерялъ сейчасъ европейскій духъ... Европа утомилась собой и начала не довѣрять себѣ. Во вторую половину XIX вѣка Европа сразу и какъ то безконечно постарѣла; она вдругъ осѣла, начала рости въ землю, какъ это дѣлается со стариками. Во внутреннихъ европейскихъ событіяхъ, чѣмъ ближе къ концу вѣка, тѣмъ яснѣе «общеевропейской» дѣлалось только пошлость. Все мѣнялось, но пошлость не мѣналась... Европеизмъ раскалывается; старые общеевропейскіе лозунги — длинны и древнепрекрасны, но они просто не дѣйствуетъ». Въ дополненіе къ этимъ мыслямъ Розановъ рѣзко указываетъ факты, отмѣченные, какъ мы видѣли и другими мыслителями: «европейской исторіи не новость разорять, будто бы христіанизируя, цѣлые цивилизованные міры»: Въ «Опавшихъ листьяхъ», съ присущей здѣсь Розанову свободой выраженій онъ пишетъ: «вся цивилизація XIX вѣка есть медленное, неодолимое и, наконецъ, восторжествовавшее просачиваніе всюду кабака». Въ замѣчательной книгѣ «Въ мірѣ неяснаго и нерѣшеннаго» Розановъ писалъ: «солнце XIX вѣка закатывается въ лучахъ мошенничества (дѣло Дрейфуса). Не то даже существенно, что къ концу знаменитаго и гордаго вѣка оказалось нѣсколько всесвѣтныхъ мошенниковъ, но важно, что въ теченіе дней, недѣль, мѣсяцевъ и, наконецъ, лѣтъ цѣлая Европа съ наибольшимъ прилежаніемъ ума и чуткостью сердца слѣдила за подробностями жизни людей, о которыхъ съ самаго начала не могло быть спора, что въ сущности всѣ

они суть самые плоскіе людишки... Панама, шантажисты, дрейфуссіада... Конечно, это похоронный колоколъ всякаго идеализма. а въ цивилизаціи христіанской — похоронный колоколъ самаго христіанства».

Дехристіанизація Европы несомнѣнна для Розанова. «Весь Западъ, продолжая хранить, пишетъ онъ, д е к о р у м ъ религіи, въ тайнѣ души и... въ практикѣ жизни разошелся съ христіанствомъ». Съ удивительной глубиной Розановъ указываетъ на то, что христіанство становится нынѣ лишь декоративнымъ, становится с л о в е с н ы м ъ: «самая опасная сторона въ христіанствѣ XIX вѣка, замѣчаетъ онъ, это то, что оно начинаетъ быть р и т о р и ч е с к и м ъ». Вотъ какъ характеризуетъ Розановъ р е л и г і о з н ы я причины этого высыханія христіанства: «Католицизмъ, пишетъ онъ въ сравнительно ранней статьѣ, и до сихъ пор не п о н и м а е т ъ с у щ е с т в а в о п л о щ е н і я, по своему его отвергаетъ, какъ то затушевываетъ, обходитъ; онъ создалъ догматъ о «непорочномъ зачатіи» Дѣвы Маріи... тенденція здѣсь — отвергнуть именно центральную суть воплощенія, смѣшенія божескаго и человѣческаго, соединенія небеснаго и земного... Христіанскій Востокъ и Западъ, заканчиваетъ эту тираду Розановъ, исповѣдывали и исповѣдуютъ до сихъ поръ религіи, существенно различныя и типично противоположныя».

Мы подошли къ самому существенному въ Розановѣ — къ его горячей защитѣ семьи. Католицизмъ, отвергшій для клира бракъ, былъ для него символомъ непріятія западнымъ христіанствомъ самой основы жизни, «почвы», изъ которой все растетъ и въ которой было и есть благо-

словеніе Отца Небеснаго при самомъ созданіи міра («плодитесь, размножайтесь...»). Розановъ глубоко ощущалъ гнушеніе половъ и бракомъ и со всей силой своего таланта, со всей мощью, заключенной въ парадоксальномъ «христіанскомъ натурализмѣ», обрушивался на «неплодящую цивилизацію» («цивилизація европейская, писалъ онъ, не сейчасъ только, но и всегда, вѣчно была и есть неплодящая цивилизація»). Постепенно онъ направилъ свои обвиненія не на одинъ Католицизмъ, но и на всю цивилизацію, включая сюда отчасти и Россію. «Бракъ свелся, пишетъ онъ къ номинализму, и семья къ фикціи; безъ свѣта религіи въ таинственныхъ «завязяхъ» бытія своего, человѣкъ неудержимо сталъ загниватъ въ нихъ, и европейская цивилизація — и именно только европейская, неудержимо расплывается — въ проституцію. Нѣтъ огня, нѣтъ таинственнаго жгучаго огнѣ, стягивающаго человѣка въ «бракъ» — это такъ очевидно и именно въ Европѣ съ ея начинающимся вырожденіемъ! Мы изнутри похолодѣли». Розановъ ощущалъ глубокое внутреннее перерожденіе семьи и брака, ощущалъ его, какъ главный симптомъ религіознаго оскудѣнія, ибо въ семьѣ онъ видитъ неугасимый творческій огонь, согрѣвающій весь процессъ культуры. Всякая святыня держится въ человѣчествѣ тѣмъ огнемъ, который возжигается въ бракѣ, — такъ гласитъ своеобразная, «почвенная» философія Розанова. Вотъ отчего онъ болѣзненно и тоскливо ощущаетъ то скрытое оскверненіе брака, отъ котораго «загниваетъ» и вся полнота культурной жизни. «Борьба съ нигилизмомъ, пишетъ онъ въ книгѣ «Семейный вопросъ въ Россіи», — мнѣ представлялась черезъ ребенка и на почвѣ отцовства», — но ему

приходится констатировать лишь дальнѣйшій распадъ семьи. Говоря въ одномъ мѣстѣ о цѣнности раннихъ браковъ, онъ пишетъ: «Разрушеніе брака зашло такъ далеко, что возстановленіе ранняго чистаго брака не можетъ быть сдѣлано иначе, какъ черезъ глубокое потрясеніе всей цивилизаціи». «Европейская семья, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, построена не на любви:» въ этомъ видитъ Розановъ отходъ отъ натуральныхъ и неустранимыхъ основъ семьи, и онъ много вдохновенія и таланта отдаетъ на то, чтобы вскрыть ту ложь, какая накопилась вокругъ семьи. Особенно страстно и горячо возставалъ онъ противъ жестокаго отношенія къ такъ называемымъ «незаконнымъ дѣтямъ». Многія страницы, написанныя на эту тему Розановымъ, долго еще будутъ сохранять свою силу. Онъ даже дѣлаетъ такой выводъ: «такъ какъ вездѣ въ Европѣ дѣти дѣлятся на законныхъ и незаконныхъ, то нельзя доказать присутствія въ Европѣ таинства брака». Ученіе Розанова о таинствѣ брака представляетъ спеціально богословскую тему, но нельзя тутъ же не отмѣтить, что здѣсь было сказано Розановымъ очень много глубокаго. Съ чрезвычайной скорбью онъ констатиретъ паденіе религіознаго отношенія къ браку и думаетъ даже, что «надвигающійся новый вѣкъ будетъ эрой глубокихъ коллизій между существомъ религіознымъ и таинственнымъ брака и между цивилизаціей нашей, типично и характерно атеистической и безполой». Вотъ отчего такъ суровы его слова о Европѣ: «Европа, пишетъ онъ, есть континентъ испорченной крови». И еще въ другомъ мѣстѣ: «Европа есть континентъ упавшей души: упавшей души и опавшихъ крыльевъ. Мы говоримъ

конечно, объ индивидуумѣ, ибо машина европейская идетъ ходко».

Розанова очень трудно излагать, и я боюсь, что приведенныя мѣста изъ разныхъ его книгъ утеряли то особое напряженіе, ту глубину и значительность, какую открываешь въ нихъ при погруженіи во внутренній міръ Розанова. Одно безспорно: Розановъ писалъ о дѣйствительныхъ переживаніяхъ своихъ, — это не мысли, а записи подлинно пережитого. Если у Шевырева его фразы о «гніеніи» Европы продиктованы поспѣшнымъ осужденіемъ и глубокой увѣренностью, что внѣ Россіи нигдѣ нѣтъ духовнаго здоровья, если приговоры соціалистически настроенныхъ мыслителей о «гніеніи» Европы (см. напр. приведенное раньше письмо Боткина къ Бѣлинскому, многія мѣста у Герцена) связаны съ общимъ міровоззрѣніемъ ихъ, то у Розанова мы находимъ и острое ощущеніе «загниванія» современной цивилизаціи въ самыхъ ея истокахъ — въ семьѣ. Вотъ отчего, вопреки извѣстной горделивой фразѣ о «бѣкѣ ребенка», Розановъ пишетъ жуткія слова: «въ цивилизаціи цѣлой потухъ младенецъ». Пусть это и преувеличено, но правда все же есть въ словахъ Розанова. «Для всей Европы, писалъ онъ однажды, на нѣсколько вѣковъ Иродова легенда получила плоть и кости исторически дѣйствительнаго факта». Когда вспоминаешь о безконечной погонѣ въ наши дни за вытравливаніемъ плода и т. п., то слова Розанова объ Иродовомъ избіеніи младенцевъ не покажутся уже клеветой на современность...

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

У Розанова съ исключительной остротой и правдивостью ставится коренной вопросъ, надъ которымъ бьется русская религіозная мысль — вопросъ объ отношеніи Церкви въ міру, къ культурѣ. До Розанова одинъ лишь Гоголь, а въ дни Розанова одинъ лишь Достоевскій чувствовалъ всю проблематику этого вопроса; идеалъ построенія культуры въ духѣ Православія означаетъ движеніе по пути къ освященію жизни, къ внутреннему и интимному проникновенію религіознаго начала въ процессы культуры. Розановъ потому имѣлъ и имѣетъ такое огромное значеніе въ исторіи новѣйшей религіозной мысли въ Россіи, что онъ глубоко ощутилъ космическіе тона въ нѣкоторыхъ сторонахъ историческаго христіанства, Онъ ощутилъ ихъ вообще въ христіанствѣ, какимъ оно сложилось въ исторіи, но и онъ, какъ и другіе, особенно рѣзко ощущалъ акосмизмъ въ современной цивилизаціи, столько глубоко связанной съ западнымъ христіанствомъ. Неправда средневѣковго теократическаго принципа покоилась на идеѣ подчиненія міръ Церкви, на нечувствіи его цѣнности и на отверженіи идеала свободнаго движенія міра къ Церкви; но и протестантизмъ, возстановившій начало свободы, не сумѣлъ соединить міра съ Церковью: міръ для него внѣ Церкви, Церковь для него внѣ міра. Акосмизмъ глубоко разъѣдаетъ христіанскій Западъ... Розановъ сурово напоминаетъ объ иномъ акосмизмѣ, таящемся и на Востокѣ, и этимъ освобождаетъ насъ отъ религіознаго самовозвеличенія, но насколько онъ ощущалъ еще открытыми пути къ примиренію Церкви съ міромъ и міра съ Церковью, онъ чувствовалъ это въ Православіи. Вотъ почему Розановъ при всемъ

его христоборчествѣ, при его явномъ влеченіи къ Ветхому Завѣту, все же изнутри связанъ съ христіанствомъ, и всегда будетъ ощущаться, какъ одинъ изъ предтечъ православной культуры. А его борьба за возвращеніе къ святынѣ брака и къ святынѣ семьи, его борьба противъ извращенія таинственныхъ и глубокихъ ихъ законовъ входитъ существенной частью въ ту общую борьбу съ «секуляризаціей» въ современной европейской культурѣ, съ ея обмірщеніемъ и измельченіемъ, которая образетъ основное содержаніе въ критикѣ Европы у русскихъ религіознымъ мыслителей.

—.—. .—.—. —.—.—.—. —

Мы уже говорили, что въ началѣ XX вѣка та борьба за религію, за Церковь, которая шла въ руской жизни въ теченіе всего XIX вѣка, кончилась явной побѣдой религіознаго теченія. Начало XX вѣка дѣйствительно ознаменовано широкимъ развитіемъ религіозныхъ исканій въ русскомъ обществѣ, много выдающихся писателей и ученыхъ становится въ первые ряды дѣятелей религіозной мысли. — Въ ихъ разнообразныхъ произведеніяхъ, все болѣе привлекающихъ къ себѣ вниманіе русскаго общества, закладываются основы религіознаго міровоззрѣнія, строится постепенно православная философія культуры — вообще осуществляется огромная; подготовительная, конечно, теоретическая пока работа. Это движеніе находится въ наше время, несмотря на ужасающія условія жизни, въ самомъ расцвѣтѣ своемъ. Конечно, не мѣсто здѣсь входить въ его характеристику, но необходимо указать, что вопросъ о путяхъ Россіи — откуда, главнымъ образомъ, и питалась критика Европы,

получилъ на почвѣ всего этого религіознаго движенія новую, очень глубокую постановку. Величайшее значеніе имѣли и имѣютъ въ этомъ процессѣ великая ьойна и русская революція. То, что вызвала война въ русской душѣ, уже сейчасъ до извѣстной степени можетъ быть учтено, а итоги и отзвуки русской революціи, конечно, невозможно еще учесть, ибо революція все еще длится... Остановимся сейчасъ на томъ, что писалъ В. Ф. Эрнъ, у котораго уже можно найти отзвуки войны; болѣе глубокую и полную критику вліянія войны и революціи мы найдемъ у Н. А. Бердяева.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

В. Ф. Эрнъ былъ человѣкомъ большихъ дарованій и подлинной, глубокой религіозности. Будучи философомъ по спеціальности, Эрнъ обладалъ слишкомъ живымъ темпераментомъ, чтобы замкнуться въ сферу чистой мысли, а его связи съ выдающимися дѣятелями религіозной мысли, съ религіозно-философскимъ обществомъ (въ Москвѣ) способствовали развитію въ немъ боевой натуры. Со всей пылкостью и цѣльностью молодости отдался Эрнъ служенію Церкви и Христу; въ глубокой вѣрности Церкви находилъ Эрнъ источникъ вдохновенія. Онъ хотѣлъ глядѣть на все въ свѣтѣ Православія — и отсюда очень рано въ немъ выступаетъ сознаніе невозможности поклоняться западной культурѣ, потребность возврата къ великой славной традиціи христіанскаго Востока. Когда наступила война, прежнія мысли его приняли еще болѣе антизападническій характеръ. Эрнъ становится самымъ яркимъ и горячимъ представителемъ «неославянофильства», вмѣстѣ съ другими испытываетъ онъ глубочайшее отталкиваніе

отъ германской культуры. Но время идетъ, приноситъ перемѣны и разочарованія — а въ это время обрывается нитка жизни, перо выпадаетъ изъ руки... Изъ написаннаго Эрномъ для насъ существенна его ранняя книга «Борьба за Логосъ» (Москва, 1911 г.), а также статьи, написанныя имъ во время войны. Наслѣдство оставленное Эрномъ (если не считать его диссертаціи), невелико, но оно очень характерно воспроизводитъ передъ нами то духовное теченіе, къ которому онъ принадлежалъ.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Два мотива опредѣляютъ у Эрна «борьбу за Логосъ». Съ одной стороны онъ стремится къ планомѣрной и систематической борьбѣ съ раціонализмомъ, который такъ глубоко сросся съ западной культурой, — съ другой стороны онъ ведетъ борьбу за Россію, въ которой долженъ быть данъ отпоръ раціонализму, и долженъ восторжествовать «Логосъ». Для пониманія того, что Эрнъ понимаетъ подъ «раціонализмомъ», необходимо остановиться на противоставленіи у него ratio и logos-a. Эти два понятія, которыя можно по русски противоставлять, какъ разсудокъ и разумъ, Эрнъ толкуетъ очень близко къ славянофиламъ; самое существенное для него въ раціонализмѣ, въ чисто разсудочномъ анализѣ міра, то, что онъ отрывается оъ живой связи съ бытіемъ и приходитъ къ «меонизму» (т. е. къ ирреализму; «ме-он» по гречески и есть «не-бытіе»). Черезъ всю новую философію тянется — и здѣсь Эрнъ опирается на Шеллинга — утеря понятія природы, какъ живого бытія; раціонализмъ схематизируетъ дѣйствительность, познаетъ лишь ея законы и замыкается въ предѣлы своей мысли. Меонизмъ

философіи Запада есть неизбѣжный выводъ изъ раціонализма, изъ потери связи съ бытіемъ; наоборотъ,восточному логизму писущъ всегда онтологизмъ, т. е. насыщенность бытіемъ, живая связь съ нимъ. Но логосъ, какъ разумъ, есть въ насъ лучъ, исходящій отъ Логоса божественнаго; познаніе истины силами логоса означаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ усвоеніе божественной силы, исходящей отъ Логоса, означаетъ «становленіе въ Истинѣ». Такъ, чистое познаніе становится проводникомъ религіознаго начала, предполагаетъ въ насъ духовное восхожденіе черезъ аскезу къ Богу.

Раціонализмъ и логизмъ выражаютъ глубокую противоположность христіанскаго Запада и Востока. Но Эрнъ уже не отождествляетъ, какъ это было у Хомякова, раціонализмъ съ христіанствомъ Запада. Онъ имѣетъ въ виду новое философское сознаніе Запада, а не вообще Западъ: католичество для него такъ же «динамично» и «логично», какъ и православіе. «Я противополагаю, пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, два познавательныхъ начала: ratio и logos, а не двѣ культуры: Россію и Западъ... противополагаю западно-европейскій раціонализмъ и русскую философскую мысль». «Я поклоняюсь, читаемъ еще въ одномъ мѣстѣ, всей новой культурѣ Запада въ той ея огромной и колоссальной части, которая не обезпложена раціонализмомъ». Развивая эти мысли, Эрнъ приходитъ къ очень интересному (нынѣ ставшему довольно моднымъ, благодаря Шпенглеру) противоставленію культуры и цивилизаціи. Вотъ любопытное мѣсто изъ статьи «Нѣчто о Логосѣ, русской философіи и научности»: «церковно признавая католицизмъ, я рели-

гіозно признаю самыя основы европейской культуры, ибо культура Европы почти во всѣхъ высшихъ моментахъ тѣснѣйшимъ образомъ связана съ католицизмомъ. На «Западѣ» я отрицаю не жизнь, не исторію, не великія культурныя достиженія, а лишь раціонализмъ, начало, по моему мнѣнію, антикультурное. Раціонализмъ связанъ съ механической точкой зрѣнія, а послѣдняя питаетъ техническую промышленность и все болѣе механизирующійся складъ жизни, отрывающійся отъ космическихъ условій существованія. Истинной культурѣ грозитъ величайшая опасность во всемъ мірѣ (въ томъ числѣ и въ Россіи). Культура поглащается прогрессомъ матеріальной цивилизаціи. Западная жизнь, такъ же, какъ и Россія, не развивается нормально, а ввергается въ кризисъ, съ каждымъ днемъ растущій, въ хаосъ, съ каждымъ днемъ увеличивающійся. Я не вѣрю въ окончательную побѣду хаоса, но думаю, что состояніе культуры въ мірѣ сейчасъ таково, что не можетъ внушать никакихъ иллюзій... Я признаю всѣ... вершины западной культуры, но совершенно отрицаю ту серединную, гніющую и разлагающуюся цивилизацію (ея такъ много и въ Россіи!*), которая, по моему глубокому убѣжденію, есть законное и необходимое дѣтище раціонализма». Въ другомъ мѣстѣ Эрнъ пишетъ: «нѣтъ ничего враждебнѣе культурѣ, чѣмъ цивилизація. Цивилизація есть изнанка культуры. Культурой, какъ творчествомъ, можно лишь заражать... а цивилизація передается механически. Ею

---

*) Замѣчаніе Эрна.

не заражаютъ — ее внушаютъ. Цивилизація есть овеществленный раціонализмъ... Тотъ отрывъ отъ природы, какъ Сущаго, который лежитъ въ основѣ раціонализма, вкладывается, какъ скрытая, магически раздѣляющая сила, въ каждый продуктъ цивилизаціи... Племена и народы гибнутъ отъ внѣшняго соприкосновенія съ европейской цивилизаціей...Я говорю не только о дикихъ народахъ, растлѣваемыхъ и пожираемыхъ Молохомъ цивилизаіи, я говорю о человѣкѣ вообще... Положеніе культуры становится трагическимъ отъ роста и успѣховъ цивилизаціи. Раціонализмъ врывается всюду и нѣжные, живые, полные ноуменальной прелести цвѣты культуры топитъ въ морѣ бумажныхъ мертвыхъ цвѣтовъ, изготовляемыхъ обездушенными людьми на бездушныхъ машинахъ... Широкій потокъ цивилизаціи завладѣлъ всѣми стихійными матеріалами и, завладѣвши, надѣлалъ безчисленное множество цивилизованной дряни, а культура гибнетъ въ поддѣлкахъ... Теперь ясно обозначилось, что культура противъ цивилизаціи, что ихъ потоки текутъ въ разныя стороны».

Такъ углубляется у Эрна «кризисъ современности». Какое мѣсто отводитъ онъ въ немъ Россіи, какія задачи ставитъ ей? «Русская философія, пишетъ Эрнъ, занимаетъ среднее мѣсто между философской мыслью Запада и Востока .. Она должна раскрыть Западу безмѣрныя сокровища восточнаго умозрѣнія». И еще: «русская философія имѣетъ... не первичную, а производную цѣнность... она одна хранитъ живое наслѣдіе антично-христіанскаго умозрѣнія,.... ея Leitmotiv — устремленность къ логизму». Существеннѣе, однако,

слѣдующія мысли Эрна: «историческое столкновеніе ratio u logos'a, неминуемое и неизбѣжное, можетъ произойти лишь въ Россіи. Ибо Россія своей культурностью ввела и продолжаетъ все въ большей степени вводитъ въ себя европейское начало раціонализма.. своей же религіей существенно и неотъемлемо внѣдряла въ себѣ восточное начало божественнаго Логоса... Вся русская философская мысль представляетъ изъ себя различные моменты въ развитіи уже начавшейся борьбы между ratio и logos'омъ». «Русская мысль, читаемъ еще въ одномъ мѣстѣ у Эрна,... ознаменована началомъ великой встрѣчи этихъ двухъ враждебныхъ началъ. Я считаю неизбѣжной всесторонюю и универсальную битву между двумя исконными и не могущими ужиться вмѣстѣ началами... Задачей русской философской мысли я считаю осуществленіе этой рѣшительной встрѣчи. Оба начала, и ratio и logos русская мысль имѣетъ внутри себя».

Великая война внесла немало измѣненій въ духовную жизнь Россіи, заострила отношеніе къ Германіи; цѣлый рядъ писателей и философовъ очень рѣзко отмежовывались отъ прежняго своего «западничества». По удачному выраженію Эрна, само «время славянофильствовало», возвращало къ идеѣ славянскаго объединенія. Въ различныхъ очеркахъ это проявилось и у Эрна, какъ и у другихъ представителей «неославянофильства», но вѣнцомъ этого рожденнаго войной направленія явилась рѣзкая, пристрастная статья Эрна, — «Кантъ и Круппъ», гдѣ проводилась мысль о внутренней связи критическаго раціонализма и механической циви-

лизаціи, въ томъ числѣ и артиллерійскихъ заводовъ... Не имѣя сейчасъ статьи подъ руками, не могу ее процитировать, но отчетливо помню то тяжелое впечатлѣніе, которое она оставила. За Эрномъ нужно признать въ этой статьѣ одно безспорное достоинство — она громко и открыто сказала о томъ, что многіе думали и чувствовали подъ вліяніемъ войны.

Всѣмъ сказаннымъ дается частичная и неполная картина того, какъ на почвѣ религіознаго подъема начала XX вѣка вопросъ объ отношеніи къ Европѣ былъ вновь выдвинутъ. Мы встрѣтимся съ нѣсколько иной, болѣе глубокой и зрѣлой работой религіозной мысли у Н. А. Бердяева, но это уже относитъ насъ къ слѣдующей главѣ.

Глава IX.

Ф. М. ДОСТОЕВСКІЙ. ВЛАДИМИРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Н. А. БЕРДЯЕВЪ.

Мы обращаемся теперь къ тѣмъ мыслителямъ, которые воплощаютъ съ себѣ съ большей или меньшей полнотой синтезъ всего того, что выдвигала русская мысль по вопросу о смыслѣ и цѣнности европейской культуры. Въ сущности синтетическій замыселъ, въ той или иной формѣ, предносился очень многимъ уже изложеннымъ мыслителямъ въ ихъ идеѣ о роли Россіи во всемірно-историческомъ процессѣ, но эта синтетическая идея, силою условій времени, получала обычно одностороннее и потому искажающее ее развитіе. Разногласіе славянофильства и западничества уже въ 60-хъ годахъ казалось отжившимъ, — настолько ощущалась почва для ихъ сближенія и примиренія. Но жизнь выдвинула новыя разногласія, диссонансы не смолкали, но становились лишь рѣзче; вотъ отчего синтетическіе замыслы эти не могли развернуться въ ихъ существѣ. Это относится и къ 60-мъ годамъ, когда въ лицѣ Достоевскаго выступилъ, казалось, всеобъемлющій геній;

то самое почвеничество, которое лежало въ основѣ его замысла, оно же поставило и границы въ раскрытіи его, — и творчество Достоевскаго гораздо больше и гораздо глубже продолжаетъ дифференціацію различныхъ теченій, чѣмъ создаетъ возможность ихъ синтеза. Шире, обдуманнѣе выдвигаетъ въ 80-хъ годахъ свою утопію Влад. Соловьевъ, но въ немъ какъ разъ слабо то, чѣмъ былъ силенъ Достоевскій: его утопія осталась совершенно чужда русскому сознанію, она никого не увлекала за собою. Наконецъ, въ творчествѣ Бердяева съ чрезвычайной яркостью ставится самая задача синтеза, но и онъ останавливается передъ лицомъ глубокихъ антиномій въ самомъ русскомъ духѣ, въ русской жизни. Мысль не можетъ упредить жизнь и остается безсильной, даже при полномъ сознаніи своихъ задачъ, — пока жизнь полна диссонансовъ. Русская мысль завѣщаетъ будущему лишь самую задачу и путь къ ея рѣшенію.

Въ исторіи русской мысли Достоевскій занимаетъ совершенно исключительное мѣсто. Первоклассный художникъ, онъ былъ въ то же время очень глубокимъ и оригинальнымъ мыслителемъ, геніально проникавшимъ въ самыя сложныя тайны человѣческаго духа; человѣкъ глубокой и пламенной вѣры, пророкъ православной культуры и одинъ изъ самыхъ крупныхъ созидателей ея, Достоевскій въ своихъ художественныхъ произведеніяхъ далъ мѣсто такому острому и сосредоточенному сомнѣнію, съ такой силой писалъ о «непріятіи міра», какъ этого не найдешь ни у одного изъ скеп-

тиковъ;страстный и крайній защитникъ свободы и «собственной воли», самый вдохновенный и непримиримый проповѣдникъ индивидуализма, Достоевскій не менѣе страстно боролся съ современнымъ «уединеніемъ» и «обособленіемъ» и звалъ къ «людской общей цѣлостности», къ подлинному братству, къ преодолѣнію національныхъ эгоизмовъ, всю жизнь мечталъ о примиреніи всѣхъ народовъ. Богатство идей у Достоевскаго изумительно, оно такъ ослѣпляетъ, что еще и не начали до конца додумывать отдѣльные его идеи, полныя глубокаго смысла и жизненой правды. Достоевскій такъ еще волнуетъ, съ такой силой задѣваетъ глубочайшія струны въ нашей душѣ, что можно положительно сказать, что для человѣчества еще не кончился періодъ непосредственнаго усвоенія всей той сложной духовной работы, которая нашла себѣ выраженіе въ творчествѣ Достоевскаго. Еще не завершилось воспріятіе, непосредственное знакомство съ духовнымъ наслѣдствомъ Достоевскаго; еще не разгадываются загадки, имъ заданныя, еще не рѣшаются проблемы, имъ выставленныя, — еще не завершено о с м ы с л и в а н і е Достоевскаго, — и это можно утверждать съ полной категоричностью, не смотря на большую уже литературу о Достоесвкомъ, на его міровое вліяніе. Какъ зачарованные, мы все еще стоимъ и глядимъ въ жуткую и бездонную глубину, которую раскрылъ намъ Достоевскій, — и не можемъ отойти отъ нея и овладѣть ею.....

Когда читаешь Достоевскаго, кажется чувствуешь, какъ онъ задыхается отъ полноты переживаній, начинаешь самъ волноваться, вбирая эту полноту, — непе-

реносимую, мучительную. Вся тайна этого вліянія Достоевскаго заключается въ той п р а в д ѣ , которая глядитъ на насъ со всѣхъ страницъ его произведеній и которая придаетъ имъ неотразимую силу. Все, что пишетъ Достоевскій, касается только человѣка — въ его устремленіяхъ и тайныхъ движеніяхъ; оттого его произведенія задѣваютъ каждаго изъ насъ, вскрываютъ какія то н а ш и тайны, н а ш и скрытыя движенія. Достоевскій никогда ничего не боится, онъ доходитъ до конца въ самыхъ страшныхъ своихъ сомнѣніяхъ, не боится разойтись рѣшительно со всѣми , рискуетъ говорить о самыхъ затаенныхъ и запрятанныхъ въ душѣ движеніяхъ, но всѣ его смѣлыя изысканія проникнуты такой горячей любовью къ человѣку, такой вѣрой въ него...

Проблема Европы, европейской культуры, которая интересуетъ насъ здѣсь, всю жизнь занимала Достоевскаго. Въ статьѣ по поводу смерти Жоржъ Зандъ, онъ пишетъ свои знаменитыя слова: «У насъ — русскихъ двѣ родины: наша Русь и Европа», — и это было выраженіемъ его глубокаго убѣжденія, лично имъ искренно переживаемаго. «Въ Дневникѣ Писателя» онъ пишетъ: «Европа — но, вѣдь это страшная и святая вещь Европа. О, знаете ли вы, господа, какъ дорога намъ Европа, какъ любимъ и чтимъ, болѣе чѣмъ братски любимъ и чтимъ мы великія племена, населяющія ее и все великое и прекрасное, свершенное ими? Знаете ли вы, до какихъ слезъ и сжатій сердца мучаютъ и волнуютъ насъ судьбы этой дорогой и родной намъ страны, какъ пугаютъ насъ эти мрачныя тучи, все болѣе и болѣе заволакива-

ющія ея небосклонъ?» «Какой истинный русскій не думаетъ прежде всего о Европѣ?», спрашиваетъ онъ въ другомъ мѣстѣ. «Я хочу въ Европу съѣздить, Алеша, говоритъ Иванъ Карамазовъ: и вѣдь я знаю, что поѣду лишь на кладбище, но самое дорогое кладбище — вотъ что. Дорогіе тамъ лежатъ покойники, каждый камень надъ ними гласитъ о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вѣрѣ въ свой подвигъ, въ свою истину, въ свою борьбу и науку, что я, знаю заранѣе, паду на землю и буду цѣловать эти камни и плакать надъ ними — въ то же время убѣжденный всѣмъ сердцемъ моимъ, что все это давно уже кладбище и никакъ болѣе».

Эта любовь къ Европѣ выдержала немало испытаній. Достоевскій не разъ бывалъ на Западѣ, а однажды прожилъ тамъ подрядъ четыре года, — и его непосредственныя впечатлѣнія снова возвращаютъ насъ къ Фонвизину, Гоголю, Герцену. Приведемъ лишь нѣсколько мѣстъ изъ его писемъ, чтобы иллюстрировать это. «О, если бы вы понятіе имѣли, пишетъ онъ Майкову въ 1868 г., объ гадости жить заграницей на мѣстѣ, о безчестности, низости, невѣроятной глупости и неразвитости швейцарцевъ... Я ужасаюсь, я хохоталъ бы въ глаза, если бы мнѣ сказали это прежде про европейцевъ». Ему же писалъ Достоевскій и такія строки: «Германія — изжившій свои силы народъ — ибо послѣ такого духа, послѣ такой науки — ввѣриться идеѣ меча, крови, насилія и даже не подозрѣвать, что есть духъ и торжество духа, и смѣяться надъ этимъ съ капральской грубостью! Нѣтъ, — это мертвый народъ и безъ будущно-

сти». Эти суровыя строки написаны подъ вліяніемъ впечатлѣній отъ того, какъ отозвалось въ Германіи ея побѣда надъ Франціей. Достоевскій тогда же писалъ Майкову: «если бы вы знали какое кровное отвращеніе, до ненависти, возбудила во мнѣ къ себѣ Европа за эти четыре года. Господи, какіе у насъ предразсудки насчетъ Европы...» Можетъ быть, здѣсь нужно искать ключа къ одному мѣсту изъ «записной книжки»: «необходимо совершенное измѣненіе доселешнаго взгляда на себя, какъ на европейцевъ и признаніе, что мы и азіаты настолько же, насколько и европейцы — даже больше, и что миссія наша въ Азіи даже важнѣе, чѣмъ въ Европѣ — пока, пока, разумѣется». И еще одно мѣсто тамъ же: «Россія положимъ въ Европѣ, а главное въ Азіи. Въ Азію! въ Азію»!!!

Къ этимъ уже знакомымъ намъ мотивамъ у Достоевсакго въ тѣ же 70-е годы присоединялось очень острое и болѣзненное ощущеніе «ненависти Европы къ намъ». Въ «Дневникѣ Писателя» Достоевскій съ горечью и негодованіемъ отмѣчаетъ недоброе отношеніе Европы къ славянству — здѣсь онъ былъ совершенно солидаренъ съ Иваномъ Аксаковымъ.

Воспріятіе Европы, какъ «кладбища», идетъ даже дальше, чѣмъ всѣ толки о «гніеніи» Европы: она признается уже «мертвой» — конечно, для «высшаго взгляда». Достоевскій «хоронитъ» Европу, какъ хоронилъ ее и Герценъ, который, впрочемъ, считалъ ее лишь «отходящей». И все же взятый въ своей полнотѣ взглядъ Достоевскаго проникнутъ не только любовью къ Европѣ, но и вѣрой въ возможность «воскрешенія всей

Европы» благодаря Россіи (письмо Страхову отъ 1869 года). Иногда Достоевскій отзывается очень рѣзко о Европѣ, но затѣмъ его взглядъ смягчается; такъ, въ письмѣ къ Страхову (1871 г.) онъ пишетъ: «на Западѣ Христа потеряли (благодаря католицизму) и оттого Западъ падаетъ», а въ «записной книжкѣ», т. е. значительно позже находимъ, такія строки: «Вы скажете, что на Западѣ померкъ образъ Спасителя. Нѣтъ, я этой глупости не скажу.... Въ Европѣ и теперь есть христіане, но зато страшно много извращеннаго пониманія христіанства».

Безспорность подлинной и глубокой любви Достоевскаго къ Европѣ удостовѣряется и его пониманіемъ исторической миссіи Россіи: ее нельзя было бы иначе понять. Это ученіе о миссіи Россіи было развито Достоевскимъ еще въ эпоху журнала «Время» (1861-3 гг.) и стоитъ въ глубочайшей связи съ его «почвеничествомъ». Черезъ всю свою жизнь пронесъ Достоевскій то, что оформилось въ душѣ его въ это время — здѣсь ключъ къ самымъ вдохновеннымъ его упованіямъ, но здѣсь же ключъ и къ пониманію «неудачи» его. Почвеничество было искушеніемъ своеобразнаго христіанскаго натурализма и вмѣстѣ съ тѣмъ благовѣстіемъ русскаго мессіанизма, углубившимъ аналогичныя идеи предыдущей эпохи. Необходимо остановится на этомъ пунктѣ, чтобы понять у Достоевскаго и критику Европы и ученіе о путяхъ Россіи.

Надо вернуться къ народу, къ его правдѣ, къ его нерастраченнымъ силамъ — къ «почвѣ»: вотъ постоянный мотивъ у Достоевскаго. «Мы сознали писалъ онъ

во «Времени» (1861 г.) необходимость соединенія... съ нашей родной почвой, съ народнымъ началомъ... и б о м ы н е м о ж е м ъ с у щ е с т в о в а т ь б е з ъ н е г о: мы чувствуемъ, что истратили всѣ наши силы въ отдѣльной отъ народа жизни». «Мы сознали, писалъ онъ въ томъ же году, что итти дальше однимъ нельзя, что зъ помощь нашему дальнѣйшему развитію необходимы намъ и всѣ силы русскаго духа». Но Достоевскій не сливаетъ понятія «народа» съ «простонародіемъ»; для него понятіе народа шире и глубже, оно почти метафизично, — онъ не разъ звалъ судить народъ не по его дѣйствительности, а по его идеалу. «Судите русскій народъ, писалъ онъ въ 1867 году, не по тѣмъ мерзостямъ, которыя онъ такъ часто дѣлаетъ, а по тѣмъ великимъ и свѣтымъ вещамъ, по которымъ онъ и въ самой мерзости своей постоянно воздыхаетъ... Судите народъ не по тому, что онъ есть, а по тому, чѣмъ желалъ бы онъ стать». Здѣсь ключъ къ извѣстной идеѣ Достоевскаго, что русскій народъ богоносецъ; эта вѣра есть самая глубокое и творческое въ Достоевскомъ, изъ нея выросла его мечта о «всечѣловѣческомъ» призваніи Россіи. Эти мечты встрѣчались намъ и раньше, но у Достоевскаго они вобрали въ себя столько силы и вѣры, столько энтузіазма и творческаго вдохновенія, что и донынѣ они заражаютъ и волнуютъ и трудно оторваться отъ нихъ, трудно трезво отнестись къ нимъ. Пламенный мессіанизмъ Достоевскаго придалъ «почвенничеству», имѣвшему напр., у Аполлона Григорьева нѣсколько иной смыслъ, черты, которыя мы уже характеризовали, какъ «христіанскій натурализмъ». Россія не есть «святая Русь»,

но святая Русь пребываетъ въ Россіи, скрыта въ ней, какъ ея зиждущая сила, какъ ея идеалъ и путь. Въ Достоевскомъ однако не было узкаго національнаго; то, что кажется таковымъ, вырывалось у него въ минуты раздраженія и смягчалось скоро, — «всечеловѣчество» у Достоевскаго было глубоко и подлинно. А все же «почвенничество» Достоевскаго, воплощенное имъ въ образѣ Шатова, слишкомъ сливало въ его сознаніи русскій народъ съ Православіемъ. «Если великій народъ не вѣруетъ, говоритъ у него Шатовъ, что въ немъ одномъ истина, если не вѣруетъ, что онъ одинъ способенъ и призванъ всѣхъ воскресить и спасти своей истиной, то онъ тотчасъ же обращается въ этнографическій матеріалъ, а не въ великій народъ». По Шатову нельзя судить о Достоевскомъ, но въ Шатовѣ несомнѣнно запечатлѣна съ чрезвычайной силой одна ихъ сторонъ въ умонастроеніи самого Достоевскаго съ его мессіанизмомъ. Даже въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» есть любопытные отсвѣты этого умонастроенія; отъ Россіи Достоевскій ждалъ «новаго слова», ждалъ «всскресенія и обновленія всего человѣчества». Сила народа нашего въ томъ, что «ничѣмъ не искоренить въ сердцѣ народа жажду правды» и въ томъ, что эту «правду и спасеніе народа русскаго въ будущихъ вѣкахъ и для всего человѣчества» она находитъ — въ Православіи.

Слова Достоевскаго о народѣ богоносцѣ, о всечеловѣческомъ призваніи Православія не выдуманы имъ, они раздѣлялись многими и до него, но генію Достоевскаго дано было связать съ этими словами основныя проблемы Россіи съ такой глубиной, съ такой силой,

какъ не дано было никому другому. Этимъ опредѣляется то исключительное значеніе, какое принадлежитъ Достоевскому и донынѣ въ нашемъ духовномъ развитіи.

«Почвенничество» Достоевскаго, его обращеніе къ народу было связано съ самаго начала съ отверженіемъ противоположностей западничества и славянофильства и съ идеей ихъ примиренія. Въ первой же статьѣ своей во «Времени» (1861) онъ указываетъ на то, что «новая Русь» беретъ отъ Запада все цѣнное: «теперь, когда Русь обращается къ народному началу, пишетъ онъ, и хочетъ слиться съ нимъ, она несетъ ему науку... не цивилизацію (западную) несетъ она всѣмъ русскимъ, а науку, добытую изъ цивилизаціи». «Мы вѣруемъ, писалъ онъ въ той же статьѣ, что русская нація — не обыкновенное явленіе въ исторіи всего человѣчества». Въ то время, какъ у всѣхъ европейцевъ «идея всечеловѣчности все болѣе и болѣе стирается... христіанская связь, до сихъ поръ соединявшая народы, съ каждымъ днемъ теряетъ свою силу», — въ русскомъ характерѣ «выступаетъ способность высоко синтетическая, способность всепримиримости, всечеловѣчности... Русскій человѣкъ сочувствуетъ всему человѣческому внѣ различія національностей, крови и почвы... у него инстинктъ общечеловѣчности... Въ то же время въ русскомъ человѣкѣ... самый трезвый взглядъ на себя и отсутствіе всякаго самовозвышенія... И страшно, до какой степени свободенъ духомъ человѣкъ русскій, до какой степени сильна его воля. Никогда никто не отрывался такъ отъ родной почвы... И кто знаетъ, господа иноземцы, можетъ быть, Россіи именно предназначено ждать, пока вы кон-

чите; тѣмъ временемъ проникнуться вашей идеей, взять ваши идеалы, согласить ваши идеи, возвысить ихъ до общечеловѣческаго значенія и свободной духомъ, свободной отъ всякихъ постороннихъ, сословныхъ и почвенныхъ интересовъ, двинуться въ новую, широкую, еще невѣдомую въ исторіи дѣятельность...и увлечь васъ всѣхъ за собой». Замѣчательно, что Достоевскій писалъ это еще въ 1861 году, — что уже тогда широкая синтетическая перспектива раскрывалась передъ нимъ. Достоевскій, конечно, продолжаетъ славянофильскую тему, но онъ не только признаетъ западничество, но считаетъ его даже болѣе цѣннымъ въ исторіи русскаго самосознанія (особенно интересна его статья «Послѣднія литературныя явленія — 1861 г.», къ которой и отсылаемъ читателя). «Мы увѣрены, писалъ онъ тогда же, что въ русскомъ обществѣ порывъ къ общечеловѣчности... былъ даже наиболѣе нормальнымъ состояніемъ этого общества». И въ 1873 г. въ одной рѣзкой статьѣ, говоря , что непониманіе европейцами Россіи «намекаетъ на долгую еще и печальную нашу уединенность въ европеской семьѣ народовъ... на постоянную и всеобщую враждебность къ намъ Европы», Достоевскій тутъ же вновь возвращается къ «дару всечеловѣчности» у русскихъ. А о томъ, какъ воскресло это все въ послѣдній годъ его жизни, мы будемъ еще говорить позже.

Достоевскій никогда не устаетъ повторять этотъ мотивъ о синтетической силѣ русскаго духа, «о величайшемъ изъ величайшихъ назначеній, уже сознанныхъ русскими, какъ назначеніе общечеловѣческое, какъ общее служеніе всему человѣчеству...» «Будущее Европы принадлежитъ

Россіи», писалъ онъ въ 1876 г. (это очень напоминаетъ письмо его къ Майкову въ 1856 г.: «Европу и ея назначеніе окончитъ Россія»). Сила Россіи заключена въ Православіи: «русскій народъ, писалъ онъ въ 1876 г., ведетъ все отъ Христа, воплощаетъ все свое будущее во Христѣ и во Христовой истинѣ». Святая Русь какъ бы замѣняетъ, оттѣсняетъ у Достоевскаго реальную Россію; въ одномъ мѣстѣ, говоря, объ устремленіи русскихъ мечтателей къ соціальному идеалу, онъ писалъ, что «все это давно уже есть въ Россіи, по крайней мѣрѣ въ зародышѣ и въ возможности и даже составляетъ сущность ея, только не въ революціонномъ видѣ, а въ томъ, въ какомъ должны эти идеи всемірнаго человѣческаго обновленія явиться: въ видѣ Божеской правды, въ видѣ Христовой истины, которая когда нибудь да осуществиться же на землѣ, и которая всецѣло сохраняется въ Православіи».

Святая Русь не столько даже задана, сколько уже дана, — и если славянофилы видѣли ее въ далекомъ прошломъ Россіи, то Достоевскій видѣлъ ее въ современной Россіи. Это чувство освященности Россіи и проводило незамѣтно въ самые тайники мысли начало натурализма, мѣшало трезвому взгляду и превращало миссіонизмъ въ мессіанизмъ, — какъ усмотрѣніе всечеловѣческихъ устремленій въ русскомъ національномъ характерѣ, сочетаніе почвенничества съ универсализмомъ создавало идиллическій взглядъ на Россію, легко перерождалось въ ограниченный націонализмъ и сводило всѣ міровыя проблемы къ русской проблемѣ.

Таковъ Достоевскій въ началѣ 60-хъ годовъ, таковъ

и на исходѣ своей жизни. Почвенничество осталось въ немъ неизмѣннымъ, пріобрѣло невиданно широкій, универсальный характеръ, вобрало въ себя благороднѣйшія, лучшія мечты человѣчества, связалось съ чувствомъ религіозной избранности Россіи съ ея мессіанскими задачами... Синтезъ все же не удался, мотивъ почвенничества долженъ былъ еще быть ограниченъ, какъ это отчасти и находимъ мы у Соловьева.

Мы подготовлены теперь достаточно, чтобы понять всю ту критику европейской культуры, которую мы находимъ у Достоевскаго; намъ необходимо войти здѣсь въ нѣкоторыя подробности.

«Въ Англіи то же, что и вездѣ въ Европѣ, пишетъ въ одномъ мѣстѣ Достоевскій: страстная жажда жить и потеря высшаго смысла жизни». Это доминирующій мотивъ внѣшней критики европейской культуры у Достоевскаго: для него ясна, съ одной стороны, вся живучесть нашего «могучаго, самонадѣяннаго и въ то же время больного столѣтія, полнаго самыхъ невыясненныхъ идеаловъ и самыхъ неразрѣшимыхъ желаній». Но если Европа полна жизни, полна жизненыхъ силъ, то все же она зашла въ какой то безвыходный тупикъ, изъ котораго не можетъ найти выхода. « Въ Европѣ неспокойно, и въ этомъ нѣтъ сомнѣній. Но временное ли, минутное ли это безпокойство? Совсѣмъ нѣтъ: видно подошли сроки уже чему то вѣковѣчному, тысячелѣтнему, что приготовлялось въ мірѣ съ самаго начала его цивилизаціи». «Да, въ Европѣ растетъ что то неминуемое», пишетъ Достоевскій въ другомъ мѣстѣ. «Европу ждутъ огромные перевороты, такіе, что умъ людей отказывается вѣрить».

За годъ до смерти Достоевскій писалъ: «да она наканунѣ паденія, ваша Европа, повсемѣстнаго и общаго. Муравейникъ, давно уже созидавшійся въ ней безъ церкви и безъ Христа, съ расшатаннымъ до основанія нравственнымъ началомъ, утратившимъ все общее и все абсолютное, — этотъ созидавшійся муравейникъ весь подкопанъ. Грядетъ четвертое сословіе, стучится и ломится въ дверь, и если ему не отворятъ, сломаетъ дверь». Какъ бы предчувствуя будущую общеевропейскую катастрофу, Достоевскій въ той же пророческой статьѣ пишетъ: «... я предчувствую, что подведенъ итогъ.... Симптомы ужасны.... Неестественность политическаго положенія въ Европѣ, эти «неразрѣшимые» политическіе вопросы непремѣнно должны привести къ огромной, окончательной, раздѣлочной войнѣ».

Внутри Европы идетъ напряженная , неразрѣшимая борьба, которая поглощаетъ всѣ силы и не оставляетъ мѣста для положительнаго творчества. Въ «Зимнихъ замѣткахъ о лѣтнихъ впечатлѣніяхъ» Достоевскій очень ярко и красочно рисуетъ мнимое внѣшнее благополучіе Европы, «затишье порядка» въ ней и замѣчаетъ: «а между тѣмъ и тутъ та же упорная, глухая и уже застарѣлая борьба, борьба на смерть всеобще-западнаго личнаго начала съ необходимостью хоть какъ нибудь ужиться вмѣстѣ». «Кто кромѣ отвлеченнаго доктринера, пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, могъ бы принимать комедію буржуазнаго единенія, которую мы видимъ въ Европѣ, за нормальную формулу человѣческаго единенія на землѣ». Еще болѣе рѣзкія слова написалъ Достоевскій нѣсколько ранѣе:

«ставъ на мѣсто своихъ прежнихъ господъ и завладѣвъ собственностью, буржуазія совершенно обошла народъ, пролетарія, и не признавъ его за брата, обратила его въ рабочую силу для своего благосостоянія». Остутствіе внутренней почвы для братства, глубокое обособленіе и эгоизмъ — таковы черты буржуазіи, которая отвратительна Достоевскому; не вѣритъ онъ и въ другія силы, дѣйствующія въ Европѣ. Вотъ отчего такъ сильно у Достоевскаго предчувствіе надвигающейся на Европу катастрофы, такъ мрачно глядитъ онъ на европейскую жизнь: «никогда еще Европа, пишетъ онъ, не была начинена такими элементами вражды, какъ въ наше время. Точно все подкопано и начинено порохомъ и ждетъ только первой искры...»

Если отъ этой общей пессимистической оцѣнки Европы у Достоевскаго, отъ этой внѣшней критики ея обратимся къ тому, какъ понималъ онъ внутреннюю сторону европейской жизни, — картина станетъ еще мрачнѣе. «Цивилизація вырабатываетъ въ человѣкѣ, пишетъ Достоевскій въ «Запискахъ изъ подполья», — только многосторонность ощущеній... и ничего больше». Въ этомъ отношеніи предѣлы цивилизаціи неограничены, это правда, — но вѣдь параллельно съ «многосторонностью ощущеній» вовсе не вырастаютъ нравственныя силы человѣчества. Наоборотъ — европейская цивилизація, отвергнувъ Христа, оставляетъ человѣка съ его безсильной и безплодной свободой, какъ бы обнажаетъ хаосъ, который таится въ человѣкѣ; цивилизація не въ силахъ справиться съ тѣми трудностями, которыя она же сама и

создаетъ. Достоевскій жестоко и глубоко критикуетъ (въ «Записках изъ подполья») систему утилитаризма, на которой столь многіе хотѣли и хотятъ построить человѣческое общежитіе; для Достоевскаго совершенно ясно, что никакая система «разумнаго эгоизма» не можетъ создать ничего кромѣ «муравейкика», что отвѣтить на запросы и стремленія человѣческаго духа, на его жажду и потребность свободы и «собственной воли» не можетъ она. Пусть человѣкъ созданъ «бунтовщикомъ», какъ говоритъ Великій Инквизиторъ, но для человѣка нѣтъ ничего выше и дороже его свободы; всякая же раціоналистическая система жизни предполагаетъ въ человѣкѣ отсутствіе свободы, какъ ирраціональнаго фактора. Современное міровоззрѣніе не признаетъ свободы въ человѣкѣ, — потому что оно не признаетъ Христа; но этимъ оно лишь больше обнажаетъ хаосъ свободы, который открывается въ насъ, если мы отходимъ отъ Христа. Съ непревзойденной глубиной и силой Достоевскій вскрываетъ эту темную сторону въ европейской душѣ, этотъ хаосъ, который царитъ въ ней. Проблема свободы — едва ли не больше всего другого тревожила умъ Достоевскаго, который такъ глубоко, какъ быть можетъ никто другой во всей исторіи человѣческой мысли, чувствовалъ правду свободы, ея неустранимость. Но тотъ же Достоевскій хорошо понималъ всю т р у д н о с т ь свободы въ натуральномъ порядкѣ жизни, всю трудность свободы внѣ Христа. Для Достоевскаго весь тотъ клубокъ загадокъ, противорѣчій, трудностей, которыми такъ опутанъ европейскій человѣкъ, проистекаетъ отъ того хаоса свободы, который открылся въ европейскомъ человѣчествѣ, благодаря тому, что оно отошло

отъ Христа. Исказилась, измѣнилась вся перспектива духовной жизни, заколебались самыя основы моральной жизни, — и европейскій человѣкъ остался одинъ со своей безплодной и безсильной свободой. Отсюда всѣ эти безумныя шатанія, обнаженіе преступнаго начала въ человѣкѣ, — отсюда и полное безсиліе европейской культуры совладать съ хаосомъ, ею же порожденнымъ. Если нѣтъ Бога, если нѣтъ безсмертія — а на этомъ стоитъ современная европейская культура, — то «все позволено», нѣтъ никакихъ предѣловъ человѣческой волѣ, нѣтъ собственно и «преступленія». Съ двухъ концовъ подходитъ европейское сознаніе къ этому страшному выводу. Научное міропониманіе, отвергая свободную волю, утверждаетъ, что собственно «преступленія» нѣтъ, нѣтъ и грѣха, а «есть лишь голодные». Отрицаніе свободной воли дѣлаетъ невозможнымъ и ненужнымъ нравственный процессъ въ человѣкѣ, — но къ тѣмъ же итогамъ, къ тому же разложенію нравственныхъ силъ въ человѣкѣ подходитъ и другое теченіе европейскаго сознанія — то, которое отвергло Христа, забыло Бога. Глубочайшій аморализмъ — вотъ каковы итоги европейской культуры, — и отъ этого уже не отойти, этого нельзя скрыть. Религіозное одичаніе европейскаго общества, забвеніе Христа и Его завѣтовъ лишило европейское общество тѣхъ здоровыхъ силъ, какими оно жило, — и оттого все больше выступаетъ внутренній хаосъ въ человѣкѣ. Достоевскій не боялся заглянуть въ эту темную жуткую глубину человѣческой души — и здѣсь онъ увидѣлъ безпросвѣтный и безграничный эгоизмъ и эгоцентризмъ, погруженность въ самого себя, угасаніе братскаго отношенія къ другимъ

людямъ. Оттого Достоевскій такъ упорно обличалъ невозможность и неправду соціализма, построеннаго всецѣло на препосылкѣ иной человѣческой природы — не той, какую фактически находимъ мы въ Европѣ, а той, для которой братское отношеніе къ людямъ диктуется внутреннимъ влеченіемъ сердца. За отсутствіемъ подлиннаго и дѣйствительнаго братства въ душѣ западнаго человѣка, соціализмъ, по Достоевскому, стремится разрѣшить стоящую передъ нимъ задачу насильственнымъ путемъ. Не сразу Достоевскій усянилъ себѣ генеологію этой идеи насильственнаго спасенія человѣчества, но для него давно былъ ясенъ весь утопизмъ, вся нереальность тѣхъ построеній, которыя осуществимы лишь при наличности братскаго отношенія людей другъ къ другу, но которыя, за отсутствіемъ такого, стремятся насильственно заставить человѣчество организоваться въ новую форму. Фантастичность соціализма — есть самое убійственное возраженіе, которое можно ему сдѣлать, и для Достоевскаго ясно, что соціализмъ даетъ лишь мнимый исходъ европейской трагедіи.

Итакъ, если внѣшнія наблюденія за европейской жизнью констатируютъ чрезвычайную неустойчивость, ростъ вражды и обособленія, ростъ противорѣчій, то приглядѣвшись къ европейскому человѣку, къ его душѣ, къ движущимъ мотивамъ его жизни, мы вслѣдъ за Достоевскимъ должны признать, что въ Европѣ надорваны здоровыя силы человѣческаго духа, что утерянъ живой источникъ моральной крѣпости, что зрѣетъ и страшной отравой разливаетя ядъ аморализма. Чѣмъ упорнѣе мечтаетъ

европейское человѣчество выйти изъ тупика, въ которомъ оно очутилось, — помощью внѣшнихъ средствъ, помощью насильственнаго переворота, насильственнаго режима — тѣмъ яснѣе выступаетъ безплодность и невѣрность этого пути, тѣмъ страшнѣе обнаруживается его безсиліе. Путь соціальной революціи безплоденъ потому, что онъ не въ силахъ правильно организовать соціальныя отношенія, при отсутствіи моральныхъ основъ въ обществѣ, — безсиленъ онъ потому, что разрушивъ основы морали въ человѣкѣ, онъ обнажаетъ хаосъ въ душѣ человѣка, съ которымъ не въ силахъ справиться.

Гдѣ же причины этой безвыходной, повидимому, трагедіи въ европейской культурѣ? Для Достоевскаго онѣ заключаются въ католичествѣ, въ томъ извращеніи имъ самыхъ основъ ученія Христа, которое, естественно развиваясь, привело къ современной трагедіи Европы. Для Достоевскаго совершенно ясно, что политическій соціализмъ есть «не что иное, какъ лишь вѣрнѣйшее и неуклонное продолженіе католической идеи, самое полное и окончательное завершеніе ея, роковое ея послѣдствіе, выработавшееся вѣками». Достоевскій оговаривается тутъ же: «Я не про религію католическую одну говорю — но про в с ю и д е ю к а т о л и ч е с к у ю». Въ чемъ же суть этой идеи!? Достоевскій думаетъ, что идея всемірнаго единенія людей, выдвинутая еще до христіанства Римомъ, была усвоена христіанствомъ, которое создало идеалъ всемірнаго единенія во Христѣ. Католичество утратило однако христіанское начало и въ новую христіанскую формулу внесло прежнее римское содержаніе. Такъ родилась идея т е о к р а т і и, идея использованія власти

для приведенія людей къ единству во Христѣ; въ основѣ теократіи лежитъ такимъ образомъ мысль, что дѣло Христово можетъ быть совершенно лишь послѣ того, какъ удастся подчинить человѣчество единой церковной власти... Соціализмъ и является, въ своемъ замыслѣ «насильственнаго приведенія людей къ соціальному «раю», ничѣмъ инымъ какъ логическимъ развитіемъ той же католической идеи, принявшей лишь новыя формы. Достоевскій съ присущимъ ему чутьемъ предсказалъ «католическій соціализмъ», т.е. обращеніе католичества къ демократіи: для него это было однимъ изъ выраженій общаго факта — дѣйствія одной и той же католической идеи.

Въ дальнѣйшихъ своихъ размышленіяхъ на эту тему Достоевскій идетъ значительно дальше. Онъ проникается убѣжденіемъ, что католичество отвергло Христа, отвергло Его ученіе о внутреннемъ , а не внѣшнемъ обращеніи человѣка къ правдѣ и любви, т.е. отвергло благовѣстіе Христа о свободѣ Тотъ хаосъ свободы, хаосъ аморализма, въ которомъ пребываетъ современное человѣчество, созданъ тѣмъ, что католичество отвергло Христово ученіе о свободѣ. Въ своей геніальной «легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» Достоевскій собираетъ воедино всѣ свои мысли о католичествѣ, о трагедіи человѣчества, какъ бы суммируетъ въ ней свою философію этой трагедіи. Въ то же самое время «легенда о Великомъ Инквизиторѣ» даетъ необычайно острую и глубокую постановку всѣхъ основныхъ проблемъ христіанства. Великій Инквизиторъ признаетъ человѣчество неспособнымъ къ христіанской свободѣ, — и въ этомъ его

исходная точка, въ этомъ движущая сила всѣхъ его разсужденій, въ этомъ та «поправка» къ христіанству, которую дѣлаетъ католичество. Трагедія Европы, выступавшая сначала во внѣшней своей неразрѣшимости, понятая въ дальнѣйшемъ, какъ трагедія европейской души, оказывается нынѣ р е л и г і о з н о й т р а г е д і е й. Страданія Европы, безысходныя противорѣчія, неразрѣшимыя трудности, передъ которыми она стоитъ, являются лишь внѣшнимъ выраженіе этой глубокой религіозной трагедіи, которая была пережита Западомъ и которая какъ будто приходитъ нынѣ къ окончательной развязкѣ. Европейская культура неизлѣчимо больна, потому что католичество закрыло отъ европейскаго человѣчества Христа, подмѣнила Его ученіе инымъ. Достоевскій, конечно, не случайно выбралъ форму л е г е н д ы для самой сосредоточенной и острой критики католической идеи, какъ основы европейской культуры. Для него дѣло шло не объ отдѣльныхъ выраженіяхъ, не о точности формулъ, а о правильномъ отраженіи самого д у х а католичества, его идеи.

«Я не хочу любви Твоей, говоритъ Христу Великій Инквизиторъ, п о т о м у ч т о с а м ъ н е л ю б л ю Т е б я. Можетъ быть, Ты хочешь услышать нашу тайну изъ моихъ устъ, такъ слушай же: мы не съ Тобою, а съ н и м ъ , вотъ наша тайна». Это ужасное признаніе какъ бы рисуетъ логическій конецъ того непріятія благовѣстія Христа, которое лежитъ въ основѣ разнообразныхъ «поправокъ» къ христіанству. Разумѣется это не относится прямо къ католичеству, въ которомъ Достоевскій (напомнимъ приведенное выше мѣсто изъ «записной книжки»)

ощущалъ искреннюю вѣру; мы имѣемъ дѣло съ легендой; устами Алеши Достоевскій и самъ говоритъ, что Инквизиторъ не вѣритъ въ Бога. Вся страшная тайна Великаго Инквизитора въ томъ и заключается, что онъ потерялъ вѣру въ Христа, Христово ученіе, и отсюда вся фантастическая мечта его успокоить человѣчество, разрѣшить соціальную проблему безъ Христа, но съ помощью католической церковной организаціи. Конечно, католичество глубже и сильнѣе Великаго Инквизитора — но оно больно по Достоевскому той же болѣзнью, въ основѣ которой лежитъ отходъ отъ завѣтовъ Христа и внѣшнее пониманіе церкви.

Послѣ Чаадаева одинъ лишь Достоевскій въ русской литературѣ такъ отчетливо и такъ сильно чувствовалъ религіозное единство западной культуры. Вотъ отчего его мысль не могла не обращаться къ критикѣ католичества, которое окрасило всю культуру Запада. Отсюда у Достоевскаго такая страстная жажда, такое пророческое предчувствіе Православной культуры: для него дѣло шло здѣсь не о конфессіональномъ превосходствѣ Православія надъ католичествомъ, а о томъ, что оно сохранило неискаженной правду Христову, что оно осталось свободно отъ всѣхъ ошибокъ и поддѣлокъ, которыми полно католичество. На почвѣ Православія сохраняется по Достоевскому, вся правда свободы, данной человѣку, но преодолѣвается ея хаосъ; на почвѣ Православія невозможно, ненужно «уединеніе», одностороннее развитіе личнаго начала; соціальныя противорѣчія разрѣшаются здѣсь не черезъ насильственное навязываніе человѣчеству соціалистическаго режима, а черезъ примиреніе всѣхъ и всего

въ Церкви. Оцерковленіе всей жизни — вотъ тотъ положительный идеалъ, который одушевлялъ Достоевскаго и который онъ понималъ не какъ внѣшнее подчиненіе всей жизни Церкви (какъ это именно и думало католичество), но какъ свободное и внутренее усвоеніе жизнью, во всѣхъ ея формахъ, христіанскихъ началъ.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Можно ли упрекнуть Достоевскаго въ томъ, что онъ не любилъ Европу, что онъ не понималъ ея, что онъ сгущалъ краски и видѣлъ аморилизмъ тамъ, гдѣ можетъ быть было лишь нѣкоторое моральное увяданіе? Едва ли эти упреки были бы справедливы: пусть, пройдя черезъ міровую катастрофу, Европа все еще твердо держится, пусть насъ все еще поражаетъ ея внѣшнее развитіе, ея внѣшній блескъ, но кто станетъ отрицать, что въ Европѣ изсякаютъ самые источники моральной энергіи, что цивилизація дѣйствительно ничего не дала, кромѣ «многосторонности ощущеній»? Въ дни, когда нѣтъ другого права, кромѣ силы, когда нѣтъ другихъ задачъ, кромѣ узко-національныхъ, когда совершенно подорвана солидарность народовъ, когда такъ обнаженъ безпощадный и хищный индивидуальный и національный эгоизмъ, неужели покажется преувеличеніемъ жуткія предчувствія Достоевскаго, его страстная критика безрелигіозной и потому аморальной современной европейской культуры?

Достоевскій такъ глубко заглянулъ въ человѣческую душу, какъ никто другой, — и то, что онъ увидѣлъ въ ней, было для него рѣшительнымъ осужденіемъ всей внѣшней, насильственной (т.е. правовой, а не моральной) культуры. Критика Достоевскаго идетъ не отъ холодныхъ

наблюденій, а отъ пламенной жажды правды, отъ любви къ человѣку и человѣчеству, отъ глубокаго проникновенія тѣми свѣтлыми началами, которыя несетъ въ себѣ Православіе. Въ критикѣ европейской культуры Достоевскій все глубже уяснялъ себѣ Россію и Православіе; движущей силой его обличеній было это предчувствіе новой жизни, новой культуры, строителемъ которой онъ самъ былъ. Онъ служилъ славянской идеѣ, какъ бы воплощая ее въ Россіи и Православіи, и онъ имѣлъ право сказать, что Европа была для него лишь кладбищемъ: для него европейская культура, внѣшне еще живая, была уже внутренно мертва. Но это кладбище было безконечно ему дорого — ибо черезъ ошибки Европы только и становится исторически возможна Православная культура, которую должны создать славянскіе народы и больше всего — Россія. Отсюда глубокій пафосъ знаменитой рѣчи Достоевскаго о Пушкинѣ, въ которой съ такимъ подъемомъ и одушевленіемъ говорилъ онъ о томъ, что «назначеніе русскаго человѣка есть безспорно всеевропейское и всемірное. Стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, быть можетъ, и значитъ только — стать братомъ всѣхъ людей, всечеловѣкомъ, если хотите». Задача Россіи не въ томъ ли заключается, чтобы «внести примиреніе въ европейскія противорѣчія уже окончательно, указать исходъ европейской тоскѣ въ своей русской душѣ, всечеловѣчной и все соединяющей, вмѣстить въ нее съ братской любовью всѣхъ нашихъ братьевъ, а въ концѣ концовъ, можетъ быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармоніи, братскаго окончательнаго согласія всѣхъ народовъ по Христову Евангельскому закону».

Достоевскій всю свою жизнь жилъ съ этой вѣрой въ способность русскаго народа къ своеобъемлющему синтезу, въ внутреннюю полноту и богатство Православія, въ которомъ найдутъ себя въ высшемъ, органическомъ синтезѣ всѣ отдѣльныя части западнаго христіанства. Въ этомъ смыслѣ Достоевскій не отошелъ отъ тѣхъ идей почвенничества, съ какими онъ выступилъ послѣ своего возвращенія изъ ссылки, — онъ остался вѣренъ той синтетической задачѣ, которая тогда уже стала передъ нимъ. Онъ глубоко чувствовалъ правду различныхъ движеній, бывшихъ до этого, и стремился въ самомъ русскомъ духѣ разыскать условія внутренней цѣлостности, внутренняго синтеза. Это почти ему удалось; говоримъ такъ потому, что по личнымъ особенностямъ своимъ и по нѣкоторой манерѣ творчества Достоевскій отбрасывалъ отъ себя рядъ людей. Тотъ исключительный успѣхъ, какой имѣла его рѣчь при открытіи памятника Пушкна, его глубокое стремленіе къ примиренію, которое тогда охватила всѣхъ, все же оказалось недолговѣчнымъ и невліятельнымъ. Да и могло ли быть иначе? Достоевскій намѣтилъ удачно условія внутренняго синтеза въ русской душѣ, раскрывъ религіозный смыслъ различныхъ теченій, различныхъ общественныхъ силъ: въ его романахъ эта тема выражена съ исключительной силой, хотя она и донынѣ еще недостаточно вскрыта. Въ легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ разскрывается религіозная природа утопизма съ такой силой, какъ это не удавалось Достоевскому сдѣлать раньше. Но условія внутренняго синтеза не исчерпываются возведеніемъ различныхъ движеній къ религіозной основѣ — существенно здѣсь и то, что самимъ же Достоевскимъ было

вскрыто не разъ съ чрезвычайной глубиной: я имѣю въ виду внутреннюю религіозную проблематику. Путь оцерковленія предполагаетъ иную историческую церковную жизнь, чѣмъ та, о которой самъ Достоевскій сказалъ преувеличенно острое слово, что «Церковь наша въ параличѣ съ Петра Великаго». Болѣе углубленное и вдумчивое отношеніе къ вопросу объ отношеніи Церкви и государства показываетъ, что Достоевскій здѣсь многаго не замѣчалъ. Еще существеннѣе его мессіанизмъ, въ которомъ вселенская правда приводилась въ слишкомъ близкую связь съ Россіей,— словно думалъ Достоевскій, что Россія одна въ состояніи взять на себя бремя всего міра. Такъ изолируя Россію отъ всего христіанскаго міра, такъ тѣсно связывая проблемы религіознаго возрожденія съ Россіей, Достоевскій оставался во власти христіанскаго натурализма, во власти утопизма. Мы приводили характерное въ этомъ отношеніи мѣсто: «осуществится же когда нибудь Христова истина на землѣ»; эта хиліастическая идея, отнесенная къ русскому народу, есть самое глубокое и исторически вліятельное въ почвенничествѣ, что и донынѣ еще имѣетъ глубокое вліяніе на русское сознаніе. Но эта идея, въ которой заключена глубочайшая правда вмѣстѣ съ опаснѣйшимъ соблазномъ, должна быть еще освобождена отъ элементовъ натурализма, — а главное — должно понять, что во всемъ христіанскомъ мірѣ, а не въ одной Россіи, совершается тайна Промысла Божія. Эту сторону вопроса поставилъ съ должной остротой, но все же неудачно — Влад. Соловьевъ; но въ Достоевскомъ его почвенничество помѣшало глубже и скромнѣе понять роль Россіи въ исторіи. Идея всечеловѣчества

содержала въ себѣ полноту истины, — но она была связана съ такимъ ученіемъ о Россіи, при которомъ остальные народы оходили въ тѣнь: своеобразіе Россіи, ея путь поняты у Достоевскаго слишкомъ въ тонахъ натурализма, и универсальному, синтетическому духу Россіи не развернуться въ своей широтѣ, пока не преодолѣны эти тона. Почвенничество было глубочайшей силой въ творческомъ пути Достоевскаго, оно же оказалось и его границей.

—.—.—.—.—.—.—.—.—.—

Влад. Соловьевъ унаслѣдовалъ отъ своего отца чрезвычайное чувство исторіи, глубокое ощущеніе ея единства. Все мышленіе Соловьева проникнуто подлиннымъ историзмомъ, а основное понятіе его философіи, изъ котораго онъ строитъ свое міросозерцаніе, понятіе Богочеловѣчества, раскрывается имъ какъ понятіе по существу историческое. Основныя фазы въ его духовномъ развитіи тоже связаны съ его историческими воззрѣніями.

Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что проблема Россіи и ея отношенія къ Западу является у Соловьева одной изъ центральныхъ. Съ присущимъ ему литературнымъ дарованіемъ и философской широтой, Соловьевъ развиваетъ тему о Россіи и Европѣ, касаясь ея почти во всѣхъ своихъ произведеніяхъ. Сначала («въ подготовительный» періодъ, какъ характеризуетъ его кн. Е. Н. Трубецкой) Соловьевъ стоитъ на славянофильской точкѣ зрѣнія; съ 1882 по 1894 тянется «утопическій» періодъ его творчества, въ которомъ Соловьевъ развиваетъ новую точку зрѣнія, рѣзко отдѣляющую его отъ славянофиловъ — защищая соединеніе съ католичествомъ и усваивая и здѣсь Россіи особо важную роль. Наконецъ, въ третьемъ

періодѣ, отмѣченномъ крушеніемъ его утопіи и перенесеніемъ соединенія церквей за предѣлы исторіи, основная тема получаетъ новое освѣщеніе и рѣшеніе.

Богатство мыслей Соловьева, внутренняя цѣлостность его міровоззрѣнія, изумительная широта его дѣлаютъ очень трудной задачу выдѣленія изъ его произведеній матеріала, имѣющаго значеніе для насъ, — но недостатокъ мѣста не позволяетъ намъ остановиться съ необходимой подробностію на всемъ контекстѣ. Однако, въ двухъ томахъ работы кн. Е. Н. Трубецкого.: «Міросозерцаніе Вл. Соловьева» данъ такой подробный и тщательный анализъ его произведеній, что мы можемъ совершенно спокойно отослать читателя къ этой книгѣ. Въ сборникѣ о Вл. Соловьевѣ, изданномъ «Путемъ» (1911 г.) есть спеціальная статья Н. А. Бердяева подъ названіемъ: «Проблема Востока и Запада въ религіозномъ сознаніи Вл. Соловьева».

—.—.—.— .—.— .—.—.—.—

Въ одной изъ раннихъ своихъ статей: «Философскія начала цѣльнаго знанія» Соловьевъ говоритъ: «субъектомъ историческаго процесса является в с е ч е л о в ѣ ч е с т в о, какъ дѣйствительный, хотя и собирательный организмъ». Эта идея всю жизнь была присуща Соловьеву и опредѣляла постановку у него историческихъ вопросовъ: Соловьеву совершенно чуждо и «почвенничество», исходившее отъ размышленій надъ идей и задачей Россіи, чуждо было и западничество, не видавшее ничего дальшэ Европы. Широкія перспективы, въ которыхъ всегда ставились историческіе вопросы для Соловьева, опредѣляли всемірно-историческую точку зрѣнія его, рѣшительно освобождали его отъ западническаго или славянофиль-

скаго провинціализма. Склонность къ широкимъ обобщеніямъ и часто даже къ схематизму ослабляетъ цѣнность его построеній, но все же всемірно-историческая установка сообщала его мысли чрезвычайную широту и значительность.

Уже въ первой своей большой работѣ Соловьевъ занятъ Западомъ, какъ таковымъ — а именно его философскимъ кризисомъ. Очень ярко и выпукло, хотя нерѣдко стилизуя и упрощая, изображаетъ Соловьевъ развитіе философской мысли на Западѣ, діалектически приходящей къ выводамъ, которыми давно обладалъ Востокъ. Это не возвышаетъ однако Западъ, ибо для него эти выводы есть итогъ блужданія, есть отказъ отъ гордой вѣры въ исключительную силу разума. «Въ основу этой книги, пишетъ здѣсь Соловьевъ, легло убѣжденіе, что философія, въ смыслѣ отвлеченнаго, исключительно теоретическаго познанія, о к о н ч и л а с в о е р а з в и т і е». Переходъ къ «цѣльному знанію», столь увлекавшему самыхъ разнообразныхъ мыслителей русскихъ, даетъ Соловьеву силу свободнаго и въ тое же время спокойнаго отношенія къ философіи Запада. Въ замѣчательной своей книгѣ «Критика отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ пытается изнутри преодолѣть господство разобщенныхъ и потому «отвлеченныхъ» началъ и вернуть ихъ къ «цѣльному знанію», къ «положительному всеединству въ жизни, знаніи, творчествѣ». Частныя начала, обособившіеся элементы всеединства, развиваясь въ своемъ обособленіи, становятся отвлеченными, должны вернуться къ всеединству, отъ котораго они отпали...

Западъ въ своей цивилизаціи тоже представлялъ такое

обособленное развитіе, тоже оторвался отъ всеединства. Въ статьѣ «Три силы» Соловьевъ противопоставляетъ Западъ — мусульманскому Востоку: два противоположныхъ и въ своей отдѣльности «отвлеченныхъ» начала управляютъ ихъ исторіей (начало свободной множественности и начало единства, солидарности). Но единство человечѣства, какъ субъектъ исторіи, возстановится лишь при дѣйствіи третьей силы, которая должна «примирить единство высшаго начала съ свободной множественностью частныхъ формъ и элементовъ». Между Западомъ и мусульманскимъ Востокомъ, какъ носителями первыхъ двухъ силъ, выдвигается славянскій міръ, которому и предстоитъ важнѣйшая всемірно-историческая задача возстановленія единства... Такова схема, которой въ это время (1874 г.) слѣдуетъ Соловьевъ. Тутъ же найдемъ мы попутно и критику Запада. «Если мусульманскій Востокъ, читаемъ здѣсь, совершенно уничтожаетъ человѣка и утверждаетъ безчеловѣчнаго бога. то западная цивилизація стремится прежде всего къ исключительному утвержденію безбожнаго человѣка». Это утвержденіе человѣка превращаетъ его въ божество, создаетъ крайній индивидуализмъ, а потому и атомизмъ». «Отдѣльный личный интересъ, случайный фактъ, мелкая подробность — атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ — вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи. Она выработала формы и внѣшній матеріалъ жизни, но внутренняго содержанія самой жизни не дала человѣчеству; обособивъ отдѣльные элементы, она довела ихъ до крайней степени развитія, какая только возможна въ ихъ отдѣльности; но безъ внутренняго орга-

ническаго единства они лишены живого духа, и все это богатство является капиталомъ мертвымъ». Тутъ же Соловьевъ договаривается до мысли, что «мусульманскій Востокъ выше западной цивилизаціи».

Нѣсколько позже, въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» (1877-1881 г), Соловьевъ писалъ уже о томъ, что слѣдуетъ вдумываться въ «великій смыслъ отрицательнаго западнаго развитія, великое назначеніе западной цивилизаціи». Въ всемірно-исторической перспективѣ, односторонности Запада діалектически были необходимы, какъ «полное и послѣдовательное отпаденіе человѣческихъ природныхъ силъ отъ божественнаго начала, стремленіе на самихъ себѣ основать зданіе вселенской культуры». Во французской революціи «ясно обозначился существенный характеръ западной цивилизаціи, какъ цивилизаціи внѣрелигіозной, какъ попытки построить зданіе вселенской культуры, организовать человѣчество на чисто мірскихъ, внѣшнихъ началахъ». Исторію и діалектику западной цивилизаціи Соловьевъ въ это время строитъ такъ же какъ строили и славянофилы, — усматривая въ католицизмѣ господство внѣшняго пониманія христіанства и подмѣну идеала Царства Божія идеаломъ теократіи, подчиняющей себѣ міръ и властвующей надъ отдѣльнымъ человѣкомъ. Протестантизмъ, впадая въ противоположную крайность, выдвигаетъ начало свободы, становится въ силу этого крупнѣйшимъ факторомъ западной исторіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно переходитъ въ крайній раціонализмъ. «Историческое крушеніе раціонализма — неудачи французской революціи и германской философіи — было лишь выраженіемъ его внутренняго противорѣчія, — противо-

рѣчія между относительной природой разума и его безусловными притязаніями».

Діалектика западной цивилизаціи уже вскрыла всю ея пагубную односторонность, — но односторонность, хотя иного характера — усматриваетъ нынѣ Соловьевъ и на Востокѣ. Востокъ, сохранивъ въ полнотѣ и цѣльности истину Христову, «не далъ ей реальнаго выраженія, не создалъ христіанской культуры... собственно человѣческій элементъ оказался слишкомъ слабымъ и недостаточнымъ, христіанское сознаніе не было свободно отъ нѣкотораго дуализма Бога и міра». Въ силу этого «христіанская истина, искаженная и потомъ отвергнутая человѣкомъ западнымъ, оставалась несовершенной въ человѣкѣ восточномъ». Въ этой знаменательной формулѣ, выражающей взаимоотношеніе католичества, протестанства и Православія, Соловьевъ уже усматриваетъ нѣкую взаимную діалектическую ихъ связанность. «Оба направленія (Западъ и Востокъ), пишетъ онъ здѣсь же, не только не исключаютъ другъ друга, не совершенно необходимы другъ для друга и для полноты возраста Христова во всемъ человѣчествѣ». Не трудно убѣдиться, что это есть уже совершенно новая точка зрѣнія, далеко уводящая Соловьева и отъ славянофиловъ и отъ Достоевскаго; здѣсь уже выражена съ полной силой новая философія исторіи, развивающая до конца тему о единствѣ всемірно-историческаго процесса, а слѣдовательно и діалектической связанности отдѣльныхъ звеньевъ: Это уже не ученіе объ исторической миссіи народовъ, выполняемой однимъ въ смѣнѣ другихъ: на этой почвѣ,

какъ мы видѣли, какъ разъ и развилось у насъ раньше ученіе объ особой роли Россіи, «снимающей» всѣ противорѣчія Запада. У Соловьева уже въ это время (т. е. даже до его «утопическаго» періода) христіанскій Востокъ и Западъ взаимно необходимы и лишь въ своемъ сочетаніи могутъ разрѣшить задачу исторіи, какъ всемірно-историческаго процесса. Въ «Трехъ рѣчахъ о Достоевскомъ» (1881-1883 г) Соловьевъ развиваетъ свои мысли, не замѣчая или не желая замѣтить, что онъ утверждаетъ нѣчто совершенно иное, чѣмъ то, что думалъ Достоевскій. Пушкинскую рѣчь Достоевскаго Соловьевъ обращаетъ въ сторону примиренія христіанскаго Востока и Запада, — а затѣмъ, явно уже отклоняясь отъ Достоевскаго и намѣчая то, что онъ впослѣдствіи развивалъ въ замѣчательныхъ статьяхъ «Великій споръ и христіанская политика» (1883 г.), Соловьевъ видитъ задачу примиренія «какъ бы включенной во внутреннюю судьбу Россіи: польскій и еврейскій вопросы въ Россіи ставятъ проблему примиренія съ латинствомъ и съ не христіанскимъ Востокомъ, какъ внутреннюю русскую задачу». Вся эта постановка вопроса, неожиданная и далекая отъ Достоевскаго и славянофиловъ, есть развитіе однако идеи «христіанской политики» въ свѣтѣ всемірно-исторической перспективы. Чтобы не усложнять изложенія, прослѣдимъ лишь новую постановку вопроса объ отношеніи Россіи и Запада у Соловьева. — Идея «взаимной необходимости» христіанскаго Востока и Запада развивается съ особенною яркостью въ статьяхъ «Великій споръ и христіанская политика», гдѣ мы находимъ уже такую формулу: «на христіанской почвѣ человѣчеству грозятъ опасности съ двухъ сто-

ронъ: неподвижность Востока и суетность Запада». Собственно уже въ 1881 г. въ статьѣ «О духовной власти въ Россіи», Соловьевъ считалъ Православіе лишеннымъ «дѣйственности»,— а теперь онъ пишетъ и такъ: «Востокъ, православный въ богословіи и неправославный въ жизни»...«Церковь не есть только святыня, она есть также власть и свобода», пишетъ тутъ же Соловьевъ, находя въ Православіи только охраненіе святыни. Католицизмъ тутъ не тольно равноцѣненъ для него съ Православіемъ, но даже стоитъ для него выше. Всѣ неправды папизма, которыя признаетъ Соловьевъ, не упраздняютъ для него его истины, — и онъ приглашаетъ «всѣ свободныя силы человѣчества» забыть о своихъ правахъ и обратиться къ своимъ обязанностямъ —«добровольно и по совѣсти выполнить то, къ чему средневѣковый папизмъ стремился путемъ принужденія и политики. Здѣсь конецъ великаго спора и начало христіанской политики».

Существенны во всемъ этомъ построеніи два пункта. Съ одной стороны идея «вселенской культуры», о которой говорилъ Соловьевъ раньше пріобрѣтаетъ явно теократическія черты: Соловьевъ ставитъ тотъ самый вопросъ о «новомъ средневѣковьи», который въ разныхъ направленіяхъ такъ остро и настойчиво былъ выдвинутъ въ послѣднее время (см. объ этомъ дальше) при изложеніи идей Н. А. Бердяева). Цѣлью «христіанской политики» признается «свободное единеніе человѣчества въ Церкви Христовой», но эта цѣль мыслится осуществимой не черезъ какое либо національное движеніе (какъ это было у Достоевскаго), а черезъ собираніе христіанскаго общества въ живое единство. Проблема возстанов-

ленія церковнаго единства выдвигается на первое мѣсто, — и Соловьевъ отдаетъ всѣ свои силы, всю свою энергію на то, чтобы содѣйствовать разрѣшенію этого вопроса. Само собой разумѣется, что противопоставленіе Запада и Востока для него не только падаетъ, но взаимная необходимость одного въ другомъ толкуются почти провиденціально. Соловьевъ становится «западникомъ» въ томъ смыслѣ, что начинаетъ очень высоко цѣнить христіанскій Западъ, все болѣе умаляя Востокъ, въ характеристикѣ котораго онъ не идетъ дальше признанія его заслугъ въ дѣлѣ «сохраненія церковной истины». По этому поводу у насъ не разъ и справедливо указывалось, что Соловьевъ, въ своемъ стремленіи разыскать условія возстановленія церковнаго единства, съ присущимъ ему схемаизмомъ, невѣрно и неполно характеризуетъ Православіе. По справедливому замѣчанію кн. Е. Н. Трубецкого (въ его книгѣ о Вл. Соловьевѣ, т. I. 482) «различіе между Востокомъ и Западомъ — вовсе не въ томъ что на Востокѣ христіанство только созерцательно, а за Западѣ — дѣйственнно, а въ томъ, что на обѣихъ половинахъ христіанства дѣйственность Божескаго начала въ человѣкѣ понимается различно... Для Запада церковь есть прежде всего духовная власть; для Востока она прежде всего — таинственный домъ Божій, гдѣ совершается богочеловѣческая мистерія...» Мы не будемъ входить сейчасъ въ обсужденіе этой темы и отмѣтимъ только, что катопическія симпатіи Соловьева, его утопическіе планы совершенно изолировали его отъ русскаго общества, и донынѣ еще нѣтъ никого, кого вдохновили бы эти мечты Соловьева. Любопытно, впрочемъ, прослѣдить, какъ въ новой утопіи Соловьева

Россіи отводится снова исключительная роль (при условіи «акта самоотреченія» и соединенія съ Римомъ). Кн. Е. Н. Трубецкой даже думаетъ, что Соловьевъ «отчасти потому и преувеличилъ значеніе Рима папскаго, католическаго — что видѣлъ въ немъ единственно возможное, незамѣнимое основаніе для третьяго, московскаго Рима, о которомъ онъ мечталъ». Не знаю, правъ ли здѣсь кн. Трубецкой для всего «утопическаго» періода въ творчествѣ Соловьева, ибо лишь первыя его работы отмѣчены этими остатками славянофильства. Въ французской работѣ «La Russie et l'église universelle» Соловьевъ, дѣйствительно, писалъ: «историческое назначеніе Россіи —доставить вселенской церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу» — но эти надежды на Россію toto genere отличны отъ идеи «третьяго Рима», который невозможенъ, вѣдь если сохраняется значеніе «перваго Рима». Теократическая миссія русскаго государства, имѣющаго предоставить свою мощь къ услугамъ папы, по мнѣнію Соловьева, внутренно связана съ ученіемъ славянофиловъ, что Россія имѣетъ всемірно-историческія задачи (V.236), но это, конечно, натяжка. Ученіе и утопія Влад. Соловьева, конечно, восходятъ корнями къ идеѣ всемірно-историческаго значенія Россіи, но эта идея, какъ мы знаемъ, была присуща не однимъ славянофиламъ: то же, что такъ глубоко и изначально у послѣднихъ — чувство, что именно Православіе есть почва и основа всепримиряющаго и органическаго синтеза — именно это какъ разъ и отбросилъ Соловьевъ. Скорѣе уже Соловьева можно сближать, въ его ученіи о всемірно-исторической роли Россіи, съ почвенничествомъ, въ кото-

ромъ не одно Православіе, но самая русская «почва» заключаетъ въ себѣ основы всеохватывающаго синтеза. Любопытно, что характеризуя Православіе какъ созерцательное и охранительное христіанство, Соловьевъ высоко цѣнитъ р у с с к у ю мощь, крайне важную для него въ его утопіи.

Теократическая утопія Соловьева очень интересна,*) и въ рядѣ чертъ связываетъ Соловьева съ различными теченіями русской мысли, но мы хотѣли бы еще остановить вниманіе читателя на замѣчательныхъ статьяхъ Соловьева (т. V.) подъ общимъ названіемъ «Національный вопросъ въ Россіи». Въ этихъ статьяхъ Соловьевъ высказалъ много замѣчательныхъ и проникнутыхъ истиннымъ христіанствомъ идей, — но его новое «западничество» не щадитъ ничего въ идеологіи націонализма, не видитъ въ немъ никакой правды. Онъ видитъ въ народности только «природную и историческую» силу, призванную служить высшей идеѣ, — и не видитъ въ ней никакой и д е и, не видитъ въ ней ничего вѣчнаго. Это нечувствіе своеобразія народности и недооцѣнка ея напоминаютъ гегельянскую философію исторіи съ ея глубочайшимъ имперсонализмомъ, и Соловьевъ, который иногда (въ этихъ же статьяхъ) глубоко подходитъ къ проблемѣ народной индивидуальности, слишкомъ все же занятъ примиреніемъ «вселенской культуры» со своеобразіемъ народности и часто упрощенно и поверхностно понимаетъ послѣднее. Онъ движется въ альтернативѣ «самопоклоненіе — самоотреченіе», какъ будто она исчерпываетъ пути исторической жизни. Соло-

*) Отсылаемъ читателя къ книгѣ кн. Е. Трубецкого (т. I, гл. XV).

вьевъ правъ въ своей борьбѣ противъ узкаго національнзма, онъ правъ въ своемъ призывѣ «религіозно взглянуть на Западъ» и съ любовью принять въ свое сердце Западъ, но его теократическая утопія какъ бы ослабила его духовное зрѣніе и привела къ односторонней оцѣнкѣ Православія и путей Россіи, какъ страны Православія. Соловьевъ часто правъ въ своей критикѣ и такъ часто неправъ въ своихъ положительныхъ утвержденіяхъ.

Но пришла пора,—и въ самомъ Сольовьевѣ произошло крушеніе его утопіи, его теократическаго замысла.*) Онъ разочаровался въ русскомъ обществѣ, въ русской государственности, въ Россіи вообще. Онъ склоненъ былъ трезво уже смотрѣть и на Западъ; въ одномъ изъ пасхальныхъ писемъ (1879) Соловьевъ пишетъ о духовномъ оскудѣніи Запада, объ исторической его односторонности, о томъ, что на Западѣ все болѣе и болѣе забываютъ о Богѣ. И онъ съ тоской спрашиваетъ: «есть ли такая мірозая сила, которая могла бы истиннымъ соединеніемъ соединить въ исторической жизни божеское начало съ человѣческимъ, благочестіе съ образованностью, религію съ гуманизмомъ, истину Востока съ истиной Запада?». Соловьевъ не отказывается и здѣсь отъ всемірно исторической задачи, какъ она стояла передъ нимъ, еще въ ранніе годы, онъ лишь усумнился въ осуществимости своей утопіи, и недаромъ въ его «Повѣсти объ антихристѣ» представители Празославія, католичества и протестантизма сближаются уже въ самомъ концѣ исторіи, а за ея предѣлами совершается и ихъ соединеніе. Въ предсмертной статьѣ, вспоминая

*) См. очень важныя подробности у кн. Е. Трубецкого (т. II).

своего отца историка, Влад. Соловьева сочувственно воспроизводитъ его мысль, что «всемірная исторія внутренно кончилась». «Сцена всеобщей исторіи страшно выросла за послѣднее время, пишетъ тутъ же Вл. Соловьевъ, и теперь совпала съ цѣлымъ земнымъ шаромъ». Идея единства историческаго процесса, всемірно-историческая «установка» у Влад. Соловьева, какъ основная и характерная особенность его мышленія, сохранилась въ немъ до конца дней.

—.—.—.—.—. —.—.—.—.—

Въ исторіи вопроса, нами изучаемаго, Влад. Соловьевъ занимаетъ совершенно особое мѣсто по той широкой постановкѣ вопроса, которую онъ даетъ. Его теократическая утопія и разочарованіе въ ней, его страстное и напряженное устремленіе въ возстановленію церковнаго единства остались памятникомъ его высокой христіанской настроенности, но они не имѣли отзвука въ русской душѣ, не вызвали въ ней симпатіи и энтузіазма. Соловьевъ остался здѣсь совершенно одинокъ. Но другое въ немъ — его христіанскій универсализмъ и всемірно-историческая направленность духа, его удивительная способность всечеловѣческой отзывчивости, конгеніальнаго пониманія всѣхъ эпохъ, всѣхъ народовъ остались живымъ и плодотворнымъ наслѣдствомъ, которымъ воспользовалось уже и воспользуется еще много поколѣній. Въ Соловьевѣ проблема Россіи окончательно освобождается отъ антизападничества; невозможно здѣсь идти съ Соловьевымъ до конца, но сознаніе неразрывности религіозной связи съ Западомъ, сознаніе исторической связи съ нимъ въ свѣтѣ идеи единства исторіи войдутъ въ русской душу,

какъ творческое сѣмя, всходы котораго еще увидитъ русская жизнь. Соловьевъ окончательно освобождаетъ насъ отъ историческаго провинціализма, и если онъ остался подъ его властью какъ разъ въ пониманіи Православія, то его собственная личность, его разностороннее творчество, свободное отъ эклектизма и все больше развертывавшее силу органическаго синтеза, ему присущую — свидѣтельствуютъ ярко и непререкаемо объ подлинномъ универсализмѣ Православія. Соловьевъ еще долго будетъ свѣтить русскому сознанію и самыя ошибки его будутъ лишь ярче подчеркивать его изумительныя творческія достиженія и его огромныя заслуги въ усвоеніи Россіей всемірно-историческаго сознанія. Исторія открыла намъ путь и къ всемірно-историческому дѣйствованію; «провинціализмъ» Россіи окончательно исчезаетъ. Тѣмъ болѣе нужно и дорого выпрямленіе всемірно-историческаго сознанія.

— . — . — . — . — . — . — . — . —

Намъ остается еще познакомить читателя съ воззрѣніями по нашему вопросу Н. А. Бердяева. Бердяевъ пережилъ сложную и знаменательную духовную эволюцію — отъ критическаго идеализма къ религіозному міровоззрѣнію; въ его различныхъ работахъ нашли свое отраженіе различные этапы русскихъ исканій. Но въ центрѣ всего міровоззрѣнія Бердяева, всей его творческой работы стоятъ проблемы и с т о р і и; отсюда можно лучше всего уяснить себѣ и эволюцію мысли Бердяева и общія основы его міровоззрѣнія. Для насъ существенный интересъ представляютъ слѣдующія работы его: «Смыслъ исторіи» (1923), «Судьба Россіи» (Сборникъ статей 1918) и «Новое

срéдневѣковье» (1924). Кое что интересное даютъ для насъ еще двѣ его книги: «Смыслъ творчества» (1916) и «Философія неравенства» (1923).

Характерной и основной чертой міровоззрѣнія Бердяева является его подлинный христіанскій универсализмъ, какъ бы унаслѣдованный имъ отъ Владимира Соловьева. Придя къ религіозному міровоззрѣнію и опредѣленно примкнувъ къ Православію, философію котораго все время стремится строить Бердяевъ, онъ въ тоже время рѣшительно чуждъ и антикатолизирующей мысли Достоевскаго и католизирующей мысли Соловьева. Бердяевъ высоко ставитъ католическій міръ, нерѣдко посвящаетъ отдѣльные этюды общей характеристикѣ его жизни, онъ хорошо также з н а е т ъ католицизмъ въ его различныхъ теченіяхъ. Подобно другимъ русскимъ мыслителямъ онъ меньше знаетъ и поверхностнѣе чувствуетъ протестантизмъ, который слишкомъ сближаетъ съ гуманистической культурой Европы. Но Бердяевъ при всемъ глубокомъ чувствѣ своеобразія Россіи, при серьезности его мессіаническаго настроенія (какъ это особенно обнаружилось во время войны — см. сборникъ его статей «Судьба Россіи»), совершенно свободенъ отъ антизападничества, какъ свободенъ и отъ прямолинейнаго славянофильства. Широтой и внутренней органичностью, свободой и подлинно синтезирующимъ духомъ вѣетъ отъ произведеній Бердяева, который, при всей полемической насыщенности его книгъ, съ исключительной силой вживается въ чужія настроенія и не боится брать у нихъ, то, что ему по душѣ. Синтетическая сила построеній Бердяева чрезвычайно велика; въ какомъ то музыкаль-

комъ аккордѣ, не подавляя и не диссонируя одинъ съ другимъ, звучатъ въ немъ мотивы, которыми жило русское сознаніе; оттого на Бердяевѣ можно прослѣдить вліяніе самыхъ различныхъ русскихъ мыслителей, что не мѣшаетъ ему сохранять свою оригинальность.

Въ вопросѣ о взаимоотношеніи Россіи и Европы Бердяевъ занялъ позицію, примыкающую отчасти къ синтетическимъ замысламъ Достоевскаго и Соловьева, но пошелъ значительно дальше — и здѣсь очень плодотворнымъ толчкомъ оказалась Великая война. Бердяевъ совершенно и окончательно освобождается отъ историческаго и духовнаго провинціализма, кое гдѣ онъ глядитъ шире и глубже даже, чѣмъ Вл. Соловьевъ. Въ Бердяевѣ, такимъ образомъ, какъ бы заканчивается весь періодъ отъ Крымской войны, быть можетъ, уже начинается новый періодъ въ исторіи русскаго сознанія.

Остановимся прежде всего на критикѣ и оцѣнкѣ Запада у Бердяева. Еще въ «Смыслѣ творчества» (1916) Бердяевъ писалъ: «торжество буржуазнго духа привело въ XIX и XX вѣкѣ къ ложной и механической цивилизаціи, глубоко противоположной всякой подлинной культурѣ».*)

«Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обезцѣнивающая цивилизація съ ея діавольской техникой, слишкомъ уже похожей на черную магію, есть лжебытіе, призрачное, вывернутое бытіе. Буржуазная цивилизація есть предѣлъ некосмичности міра — въ ней гиб-

*) Это противопоставленіе культуры и цивилизаціи были выдвинуты Бердяевымъ (какъ и Эрномъ) до Шпенглера.

нетъ внутренній человѣкъ, подмѣняется внѣшнимъ автоматическимъ человѣкомъ. Цивилизація развила огромныя техническія силы, которыя по замыслу должны уготовить царство человѣка надъ природой, — но эти техническія силы властвуютъ надъ самимъ человѣкомъ, дѣлаютъ его рабомъ, убиваютъ его душу... Въ колоссально технической цивилизаціи точно выпущены на свободу злые демоны, мстящіе падшему человѣку... Цивилизація не осуществляетъ царственной мечты человѣка». Въ переходѣ европейской культуры къ цивилизаціи Бердяевъ видитъ слѣдствіе измѣненія отношенія человѣка къ природѣ*), въ частности появленіе машины: «цивилизація, пишетъ онъ, имѣетъ не природную и не духовную, а м а ш и н н у ю о с н о в у; — она прежде всего технична, въ ней торжествуетъ техника надъ духомъ, надъ организмомъ — само мышленіе становится въ цивилизаціи техническимъ». («Смыслъ исторіи»). «Духъ цивилизаціи, читаемъ тутъ же, — мѣщанскій духъ; цивилизація Европы и Америки создала индустріально-капиталистическую систему — которая является истребителемъ духа вѣчности, духа святынь; капиталистическая цивилизація новѣйшихъ временъ убивала Бога, она была самой безбожной цивилизаціей... Въ цивилизаціи начинаютъ обнаруживаться про-

---

*) Этотъ мотивъ особенно глубоко и значительно былъ разработанъ замѣчательнымъ, хотя и мало извѣстнымъ нашимъ мыслителемъ — Н. Ф. Федоровымъ. Лишь въ виду малаго объема нашей книги и трудности въ краткихъ словахъ изложенія системы Федорова, мы не коснулись его въ настоящей работѣ. Кромѣ двухъ томовъ сочиненій Федорова (выпущенныхъ однако «не для продажи») по нашему вопросу очень много даетъ превосходная біографія Федорова, написанная В. А. Кожевниковымъ.

цессы варваризаціи, огрубенія»**)... «Въ новой исторіи, чиатемъ въ книгѣ «Новое Средневѣковье», центръ тяжести жизни перемѣщается изъ духовнй среды въ матеріальную, изъ внутренней во внѣшнюю. Не церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни. Цивилизація XIX и XX вѣка отраицаетъ священную символику культуры и хочетъ наиреальнѣйшей жизни, хочетъ овладѣть жизнью и переобразить ее и для этого и создаетъ свою могущественнѣйшую технику..» «Исключительное погруженіе Европы въ соціальные вопросы, читаемъ въ книгѣ «Судьба Россіи», есть паденіе человѣчества; экономизмъ цивилизаціи XIX вѣка («Нов. Средн».), извратившій іерархическій строй общества, породилъ экономическій матеріализмъ, вѣрно отразившій самую дѣйствительность XIX вѣка... Поклоненіе мамонѣ вмѣсто Бога одинаково свойственно и капитализму и соціализму». «Время новой исторіи, читаемъ тутъ же, создало безпредметную культуру, безпредметное общество, не знающее во имя чего оно живетъ... Не свободенъ духомъ человѣкъ новаго времени... онъ находится во власти невѣдомаго ему господина, сверхчеловѣческой и нечеловѣческой силы ,которая овладѣваетъ обществомъ, не желающимъ знать Истины, Истины Господней». Отмѣчаетъ Бердяевъ и то, что «индивидуалистическая цивилизація XIX вѣка съ ея демократіей, съ ея матеріализмомъ, съ ея техникой, съ общественнымъ мнѣніемъ, прессой, биржей и парламентомъ способствовала пониженію и паденію личности, отцвѣтанію индивидуальности, нивел-

**) Легко узнать здѣсь мотивы, развившіяся у насъ въ 30 и 40-хъ годахъ.

лировкѣ и всеобщему смѣшенію...»*) «Изжиты, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, основы цѣлой исторической эпохи: всѣ основы жизни потрясены, обнаружилась ложь и гнилость тѣхъ основъ, на которыхъ покоилось цивилизованное общество XIX и XX вѣка.. Мы вступаемъ въ эпоху убійственныхъ разоблаченій... Напрасно мечтаютъ о возвратѣ къ основамъ буржуазной цивилизаціи XIX вѣка. Катастрофы неслыханныхъ войнъ и революцій были заложены въ основахъ этой цивилизаціи... трагизмъ современнаго кризиса въ томъ, что въ глубинѣ души никто уже не вѣритъ ни въ какія политическія формы и ни въ какія общественныя идеологіи». Отмѣтимъ, наконецъ, еще одинъ мотивъ къ характеристикѣ современности (повторяющій здѣсь мысли Страхова и др.): «творческая воля, пишетъ онъ, не можетъ довольствоваться раздѣльными, автономными сферами культуры, она направлена къ единству и цѣлостности, — но въ нашу эпоху нѣтъ видимаго и признаннаго духовнаго центра, центра умственной жизни эпохи. Духовнымъ центромъ въ грядущую эпоху можетъ быть только церковь, какъ въ средніе вѣка».

Въ своей книгѣ о смыслѣ исторіи Бердяевъ очень интересно освѣщаетъ вопросъ объ историческихъ корняхъ того раздраженія, которое въ новѣйшее время замѣчается въ Европѣ. Характеристика Ренессанса и Гуманизма, развитая въ указанной книгѣ, выдвигаетъ на первый планъ «провиденціально неизбѣжное» — «великое испытаніе человѣческой свободы». Тему эту мы не будемъ здѣсь развивать и перейдемъ къ характеристикѣ Россіи у Бер-

*) Бердяевъ здѣсь воспроизводитъ мотивы К. Леонтьева, о которомъ онъ недавно выпустилъ цѣлую книгу.

дяева, чтобы затѣмъ вернуться къ тому, какъ понимаетъ онъ современный кризисъ Европы.

Съ присущей Бердяеву склонностью къ обобщающимъ схемамъ, онъ много говоритъ о глубочайшихъ антиноміяхъ въ русской душѣ, сводя ихъ къ перевѣсу женственнаго начала и къ слабому развитію мужественности въ русскомъ характерѣ. Но эти какъ разъ черты и опредѣляютъ своеобразіе судьбы Россіи и мѣсто ея въ наступающемъ переломѣ во всемірной исторіи. «Россія, пишетъ Бердяевъ, никогда не могла цѣликомъ принять гуманистической культуры новаго времени, его раціоналистическаго сознанія, его оформленной логики и формальнаго права, его религіозной нейтральности, его секулярной серединности. Россія никогда окончательно не выходила изъ средневѣковья, изъ сакральной эпохи». «Русскій народъ, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, не можетъ создать серединнаго гуманистическаго царства, онъ не хочетъ правового государства въ европейскомъ смыслѣ слова. Онъ хочетъ или царства Божьяго, братства во Христѣ, или товарищества въ антихристѣ, царство князя сего міра. Въ русскомъ народѣ всегда была исключительная, невѣдомая народамъ Запада, отрѣшенность... народы Запада своими добродѣтелями прикованы къ земной жизни и земнымъ благамъ, русскій же народъ своими добродѣтелями отрѣшенъ отъ земли и обращенъ къ небу».

Но своеобразіе Россіи раскрывается Бердяевымъ еще съ другой стороны — въ критикѣ западничества и славянофильства: «и западники и славянофилы, замѣчаетъ онъ, не могли понять тайны русской души. Чтобы понять эту тайну, н у ж н о б ы т ь в ъ ч е м ъ т о

третьемъ, нужно вознестись надъ противоположностью двухъ началъ — восточнаго и западнаго. Россія есть великій и цѣльный Востоко-Западъ по замыслу Божьему и есть неудавшійся и смѣшанный Востоко-Западъ по фактическому своему состоянію.» «Конецъ славянофильства, пишетъ въ другомъ мѣстѣ Бердяевъ, есть также конецъ и западничества, конецъ самаго противоположенія Востока и Запада. И въ западничествѣ былъ партикуляризмъ и провинціализмъ, не было вселенскаго духа. Русское самосознаніе не можетъ быть ни славянофильскимъ, ни западническимъ». «Міровая война приведетъ къ преодолѣнію старой постановки вопроса о Россіи и Европѣ, О Востокѣ и Западѣ. Она прекратитъ внутреннюю распрю славянофиловъ и западниковъ, упразднивъ салвянофильство и западничество, какъ идеологіи провинціальныя... Нынѣ..преодолѣвается провинціализмъ сознанія... мы волей судьбы выводимся на ширь всемірной исторіи». «Если близится, читаемъ тутъ же , конецъ провинціально замкнутой жизни Европы, то тѣмъ болѣе близится конецъ провинціально замкнутой жизни Россіи. Россія должна выйти въ міровую ширь; конецъ Европы будетъ выступленіемъ Россіи на арену всемірной исторіи, какъ опредѣляющей духовной силы... Россія, занимающая мѣсто посредника между Востокомъ и Западомъ, являющаяся Востоко-Западомъ, призвана сыграть великую роль въ приведеніи человѣчества къ единству. Міровая война подводитъ насъ къ проблемѣ русскаго мессіанизма».

Чрезвычайно любопытно во всѣхъ приведенныхъ

отрывкахъ оживаніе въ новыхъ тонахъ того, чѣмъ жила русская мысль въ теченіе всего XIX вѣка. Бердяевъ по новому развиваетъ знакомую намъ тему объ особомъ историческомъ пути Россіи. Особенно интересно оживаніе мотивовъ ранняго почвенничества, которое такъ и вспоминается, когда читаешь напр., что «въ наступающую міровую эпоху Россія призвана сказать свое новое слово міру». Въ болѣе поздней книгѣ («Новое Средневѣковье») Бердяевъ опять возвращается къ этимъ мыслямъ; онъ пишетъ здѣсь: «Россія, стоящая въ центрѣ Востока и Запада, хотя страшнымъ и катастрофическимъ путемъ, но все же получаетъ все болѣе ощутительное міровое значеніе». Равнымъ образомъ въ томъ общемъ переломѣ міровой культуры, который Бердяевъ характеризируетъ, какъ «новое средневѣковье», Россіи въ этомъ переходѣ «будетъ принадлежать совсѣмъ особое мѣсто».

Но если «вовлеченіе Россіи въ міровой круговоротъ означаетъ конецъ ея замкнутаго провинціальнаго существованія, конецъ ея славянофильскаго и западническаго рабства», то міровая война «выводитъ и Европу за ея замкнутые предѣлы, вскрываетъ коренныя противорѣчія внутри самой Европы». Въ этомъ отношеніи даже имперіализмъ, «какъ бы ни были часто низменны его мотивы и дурны его пріемы, все же выводитъ за грани замкнутаго національнаго существованія, выводитъ за границы Европы въ міровую ширь». «Могущественнѣйшее чувство, вызванное міровой войной, можно выразить такъ: к о н е ц ъ Е в р о п ы, какъ монополиста культуры, какъ замкнутой провин-

ціи земного шара, претендующей быть вселенной. Міровая война вовлекаетъ въ міровой круговоротъ всѣ расы, всѣ части земного шара, она приводитъ Востокъ и Западъ въ такое близкое соприкосновеніе, какого еще не знала исторія... Эта міровая задача стоитъ нынѣ острѣе передъ человѣчествомъ, чѣмъ задачи внутренней жизни кристаллизированныхъ европейскихъ государствъ и культуръ. Внутренно этотъ историческій поворотъ подготовлялся духовнымъ кризисомъ европейской культуры, крахомъ позитивизма и матеріализма новѣйшаго европейскаго сознанія... Европа давно уже стремится преодолѣть себя, выйти за свои предѣлы. Европа не есть идеалъ культуры вообще; Европа сама провинціальна. Въ Европѣ давно уже есть тайная, внутренняя тяга на Востокъ... Передъ соціальнымъ и политическимъ сознаніемъ станетъ міровая ширь, проблема овладѣнія и управленія всей поверхностью земного шара, проблема сближенія Востока и Запада, встрѣчъ всѣхъ типовъ и культуръ, объединенія человѣчества черезъ борьбу, взаимодѣйствія и общенія всѣхъ расъ. Культура перестаетъ быть европейской, она становится всемірной; Европа принуждена будетъ отказаться отъ того, чтобы быть монополистомъ культуры... Задача въ томъ, чтобы конецъ Европы и переломъ исторіи были пережиты въ духовномъ углубленіи и съ религіознымъ свѣтомъ».

Чрезвычайно характерно въ приведенныхъ отрывкахъ сочетаніе христіанскаго универсализма съ всемірно исторической установкой, свободной уже отъ «мо-

нополіи» Европы. Это сближаетъ Бердяева и съ Леонтьевымъ и съ Евразійцами, это же рѣшительно отдѣляетъ его отъ Соловьева. «Идетъ процессъ мірового объединенія, пишетъ Берзяевъ, болѣе широкаго, чѣмъ европейское, — духъ вселенности долженъ пробудиться у христіанскихъ народовъ, должна обнаружиться воля къ свободному универсализму». Въ этомъ міровомъ объединеніи какъ разъ Россіи отводитъ Бердяевъ особо важное мѣсто: «русскій народъ изъ всѣхъ народовъ міра наиболѣе всечеловѣческій, вселенскій по своему духу — это принадлежитъ строенію его національнаго духа. Призваніемъ русскаго народа должно быть дѣло мірового объединенія, образованіе единаго христіанскаго духовнаго космоса». Это связываетъ Бердяева съ «новымъ средневѣковьемъ, которое онъ опредѣляетъ такъ: «процессы, направленные къ преодолѣнію національной замкнутости и къ образованію универсальнаго единства, я назвалъ концомъ новой исторіи, ея индивидуалистическаго духа, и началомъ новаго средневѣковья».

Мы заканчиваемъ здѣсь наше изложеніе, хотя и могли бы у современныхъ писателей найти еще немало матеріала для нашей темы Но книга наша и безъ того перешла положенные предѣлы; намъ остается только сдѣлать заключеніе и подвести итоги.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Мы разсмотрѣли развитіе русской мысли въ теченіе, цѣлаго столѣтія и убѣдились въ неустранимости той проблемы, которой были заняты. Русское самосознаніе неизбѣжно связано съ проблемой Запада и его взамимоотношеній съ Россіей — и это означаетъ и историческую и духовную неотрываемость нашу отъ Запада. Радикальное антизападничество, время отъ времени появлявшееся у насъ и довольно остро заявившее о себѣ въ послѣдніе годы, невѣрно и неосуществимо, — какъ невозможно и исторически безплодно и элементаризирующее западничество. Именно теперь, когда вѣковая работа мысли коснулась всѣхъ сторонъ этой проблемы, мы можемъ и должны sine ira et studio подойти къ вопросу о путяхъ Россіи, къ вопросу объ отношеніи нашемъ къ Западу.

Конечно, должно признать, что очень многое въ той критикѣ, какой подвергался Западъ въ нашей литературѣ, вѣрно. Даже различая «начала европейской культуры и ихъ проявленія, надо признать, что въ европейской исторіи давно уже опредѣлился глубокій

духовный надломъ, подлинный кризисъ культуры. Не говоря о томъ, что несла Европа внѣевропейскимъ странамъ (а пройти мимо этого тоже нельзя въ виду того, что нынѣ всѣ части свѣта вошли въ глубокое соприкосновеніе между собой), беря Европу, какъ она живетъ сама въ себѣ, мы должны признать глубочайшую внутреннюю трагедію въ ней, связанную съ отсутствіемъ цѣлостности. Секуляризація культуры, возникновеніе ряда самостоятельныхъ и независимыхъ сферъ творчества привело къ разрыву цѣлостности въ личности; крайнее развитіе технической цивилизаціи, небывалый расцвѣтъ механической стороны, внутреннія противорчѣчія капитализма и грозный ростъ соціальной борьбы, развитіе маммонизма, ослабленіе духовной жизни и прямой ростъ аморализма, — а вмѣстѣ съ тѣмъ высокое развитіе индивидуализма, ростъ запросовъ личности и неизбѣжное усиленіе ея одиночества, —и наконецъ вся атмосфера Просвѣщенства съ отрицаніемъ традиціи и исторіи, съ бунтарствомъ индивидуальнаго разума и съ ограниченностью раціонализма, тонкое проникновеніе релятивизма даже въ среду вѣрующихъ круговъ, духовная изоляція и измельчаніе религіозныхъ силъ... Все это, взятое вмѣстѣ, рисуетъ картину дѣйствительнаго и грознаго процесса на Западѣ.

А мы? Даже до 1917 г. многіе сознавали въ Россіи великую ея внутреннюю неустроенность, чувствовали, что намъ предстоятъ великія испытанія. Теперь, когда эти испытанія наступили, для насъ ясно, что они не явились случайными, что они давно грозили намъ, хотя

мы и обольщались нашимъ благополучіемъ. Однихъ обольщала наша внѣшняя мощь, великая наша исторія, изумительный расцвѣтъ культуры въ XIX вѣкѣ; другіе не соблазняясь этимъ, обольщались все же «почвой» — тѣмъ, что они чувствовали въ тайникахъ русскаго духа, его рѣдкихъ дарованіяхъ, плѣнялись чертами народнаго характера, «поэзіей земли», неустаннымъ исканіемъ правды; были, наконецъ, и такіе, кто, зная тѣневыя стороны русскаго духа и не обольщаясь нашей «почвой», видѣли исключительное значеніе Россіи въ томъ сокровищѣ, которое было ей исторически ввѣрено и которое дѣйствительно хранитъ въ себѣ полноту истины — въ Православіи. Но если намъ ввѣрено Православіе, то еще надо быть достойнымъ того, чтобы стать его свѣтильникомъ, если изумительны дарованія русскаго духа, то страшны его провалы, кошмарно его буйство; если велика была мощь русской державы и чудесна была русская культура, то страшная катастрофа 1917 года такъ ослабила нашу силу, что прошлое наше служитъ только залогомъ возможнаго расцвѣта въ будущемъ, но не больше. Мы еще ближе, еще серьезнѣе подошли къ проблемѣ построенія цѣлостной культуры — и это значитъ, что передъ нами стоитъ задача построенія культуры на началахъ Православія и въ духѣ его. Эта историческая задача вручена намъ, она одна только и можетъ составить содержаніе нашего будущаго. но она должна быть освобождена отъ привкуса національнализма, должна, въ соотвѣтствіи съ внутреннимъ духомъ Православія, быть универсальной. Мы не повто-

римъ ошибки Вл. Соловьева, думавшаго, что эту всемірно-историческую задачу мы можемъ поднять на себя, лишь соединившись съ Римомъ. Задача возсозданія церковнаго единства не должна быть сливаема съ чисто исторической задачей построенія цѣлостной культуры, — она имѣетъ свою собственную діалектику, быть можетъ, внѣисторическаго характера. Но не должны мы остро развивать и антикатолическое направленіе религіозной мысли; религіозное антизападничество означаетъ небрежное отношеніе къ великому и поучительному опыту построенія цѣлостной культуры на Западѣ. Христіанскій Западъ остается намъ религіозно роднымъ и близкимъ во многихъ своихъ стремленіяхъ, а его ошибки и грѣхи важны для насъ какъ урокъ. Если исторически осуществится построеніе Православной культуры, то оно должно быть свободно отъ тѣхъ крайностей, въ какихъ протекало религіозное развитіе Запада. Намъ есть чему учиться въ католицизмѣ, есть чему учиться и въ протестантизмѣ. Не мы одни, но весь міръ идетъ къ построенію «вселенской культуры» по выраженію Вл. Соловьева, — и не одна Россія, но весь Православный міръ во всей своей совокупности долженъ принять участіе въ этой исторической работѣ.

Но именно этимъ, этой исторической сосредоточенностью Православія не въ одной Россіи, но и въ другихъ странахъ, рѣшительно преодолѣвается «почвенничество. Пора перестать усиленно заботиться о русскомъ своеобразіи и искать его историческаго раскрытія, надо служить Православію, какъ истинѣ, служить въ мѣру

своихъ силъ, не возносясь опаснымъ мессіанизмомъ. Мысль объ особомъ призваніи Россіи была творческой и цѣнной — и въ то же время таила въ себѣ начало самопревознесенія и самозамыканія: наше призваніе въ дѣйствительности только въ томъ состоитъ, чтобы оказаться достойными Православія и правды его. Дано ли будетъ одной Россіи быть свѣтильникомъ Православія или весь православный Востокъ будетъ вмѣстѣ съ нами, — мы не знаемъ, но это тѣмъ болѣе не должно затруднять нашего историческаго сознанія, что мы не имѣемъ уже никакого права, послѣ катастрофы 1917 года, идиллически глядѣть на русскій народъ. Диссоннсы и прямыя противорѣчія, давно раздиравшія русскую душу, достигли своего высшаго выраженія въ катастрофѣ 1917 года, и если по Божьей волѣ дано будетъ Россіи возстать въ своей мощи и крѣпости, то не смѣемъ мы ничего воображать о себѣ. Нашъ путь, наше призваніе — послужить Православію, перенесеніемъ его началъ, его духа въ нашу жизнь; это и есть построеніе православной культуры, раскрытіе въ частной и исторической жизни завѣтовъ христіанства. Задача эта такъ сложна и трудна, а вмѣстѣ съ тѣмъ именно для насъ такъ необходима и исторически неустранима, что здѣсь нужно съ нашей стороны чрезвычайное духовное напряженіе. Не сверху, а снизу, не путемъ регламентаціи, а на путяхъ свободнаго созиданія, должна строиться новая жизнь, побѣждая своимъ очарованіемъ русскую душу и осуществляя великій синтезъ традиціонализма и творчества, церковности и свободы. Въ самой русской душѣ должна сформироваться

та сила, которая была въ ней раньше, — хотя и недостаточно — и которая исторически оставалась неиспользованной — сила, оцерковляющая жизнь и изнутри ее преображающая. Душа Россіи не вся въ Православіи, и это нужно сознать трезво и мужественно, чтобы понять, что передъ нами стоитъ огромная внутренняя задача, разрѣшеніе которой невозможно внѣ атмосферы свободы. Отбрасывать то, что отошло отъ Православія — не по братски, и означаетъ сознаніе безсилія Православія; вотъ отчего внутри самой Россіи намъ предстоитъ огромная и созидательная работа. Европа уже не внѣ насъ, а внутри насъ, — и это относится не только къ стихіи культуры, но и къ религіозной стихіи. Вотъ отчего невѣрно и опасно всякое аинтизападничество во всѣхъ его формахъ, — оно неизбѣжно направляется на русскую же душу. Критика европейской культуры была нужна, чтобы сознать путь Россіи, чтобы до конца понять, что такое Западъ. Но теперь уже смѣшно и несвоевременно заниматься критикой Европы, когда ея движенія такъ глубоко вошли въ русскую душу. И свѣтская культура Запада во всей полнотѣ ея движеній, ея благихъ и ядовитыхъ силъ, и религіозныя стихіи Запада — стали или становятся уже изнутри русскими, — происходитъ и все еще длится глубочайшее расщепленіе русской души. И если даже катастрофа 1917 года имѣетъ свои корни въ идеологіи, выработанной на Западѣ, то нынѣ невозможно отрицать связь этой анархо-коммунистической идеологіи съ буйствующими началами самой Россіи.

Такъ снято исторіей противоположеніе Россіи и

Запада — оно нынѣ выступаетъ, какъ глубокое расщепленіе внутри русскаго духа. Безбожіе и религіозный духъ, нигилизмъ и положительное строительство, революціонизмъ и традиціонализмъ, — все это уже внутри самой Россіи знаменуетъ буйство и расщепленіе. Задача внутренняго синтеза дѣлаетъ уже невозможнымъ, фальшивымъ какое то отгараживаніе себя отъ Запада или Востока. Всѣ яды отравили насъ, всѣ добрыя теченія вошли въ насъ, — пришла пора дѣйственной сосредоточенности на себѣ, безъ гордели-ваго мессіанскаго сознанія, безъ утѣшенія себя критикой другихъ. Намъ нужно обрѣсти единство для самихъ себя — и построеніе Православной культуры, возсозданіе цѣлостной жизни нужно намъ не для того, чтобы рѣшать міровую задачу, а для того чтобы не расколоться духовно, чтобы обрѣсти утерянное историческое здоровье. Но тѣмъ самымъ служеніе Православію, какъ вселенской истинѣ, освобождается отъ навязчивой мессіанской идеи, ибо мы для себя хотимъ правды, — освобождается отъ почвенничества, ибо въ самой то «почвѣ» и оказались ужасающіе диссонансы и буйство, — освобождается и отъ антизападничества, ибо намъ должно многому учиться въ религіозной исторіи Запада, намъ нужно не Западъ обличать, а религіозный разбродъ внутри самой Россіи привести въ свободѣ и любви — къ церковному единству.

Исторія какъ будто подвела итоги той темѣ, надъ которой русская мысль такъ глубоко и страстно билась

въ теченіе цѣлаго вѣка. Но итти дальше значитъ прежде всего знать всю эту драму русскаго сознанія, разобраться въ ея діалектикѣ. Какъ ни несовершенна и неполна наша попытка въ этомъ отношеніи, но можетъ быть и она поможетъ кому либо вобрать въ себя работу русской мысли и «стать съ вѣкомъ наравнѣ».

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

ПРЕДИСЛОВІЕ 5

ГЛАВА I. Историческое введеніе. Первая четверть XIX вѣка. 9

ГЛАВА II. Н. В. Гоголь 42

ГЛАВА III. Славянофилы 64

ГЛАВА IV. А. И. Герценъ 94

ГЛАВА V. Послѣ Крымской войны. И. С. Аксаковъ. и Н. Я. Данилевскій 118

ГЛАВА VI. К. Н. Леонтьевъ. Евразійцы 147

ГЛАВА VII. Н. Н. Страховъ. Л. Н. Толстой. Н. К. Михайловскій 174

ГЛАВА VIII. В. В. Розановъ. В. Ф. Эрнъ 208

ГЛАВА IX. Ф. М. Достоевскій. Влад. Соловьевъ. Н. А. Бердяевъ. 234

ЗАКЛЮЧЕНІЕ 284

Impr. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.

05.—